EMILE DERMENGHEM

VIES DES SAINTS MUSULMANS

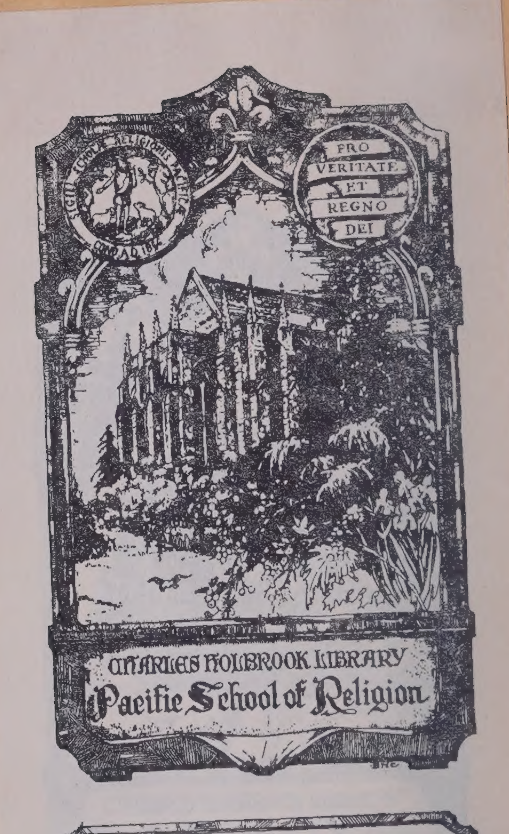
*

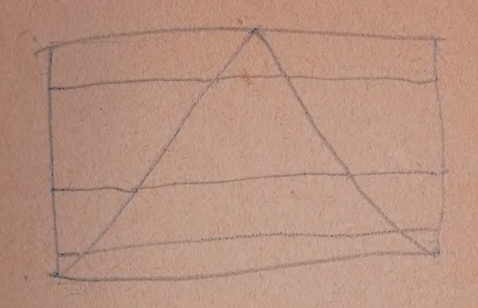
COLLECTION LA CHAMELLE



ROMANS ET ESSAIS PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE FRANÇOIS BONJEAN

EDITIONS BACONNIER - ALGER


SIGILL SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion



VIES DES SAINTS MUSULMANS

DU MEME AUTEUR :

La Vie affective d'Olivier Minterne (Crès, 1917).

Melchisédech suivi de Symiamire (La Connaissance, 1920).

Joseph de Maistre mystique (La Connaissance, 1923).

Les quatre demeures (La Connaissance, 1925).

La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées (Plon, 1926).

Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance (Plon, 1927).

Contes Fasis, recueillis d'après la tradition orale et publiés par Mohammed el Fasi et E. Dermenghem (Rieder, 1926).

Nouveaux Contes Fasis (Rieder, 1928).

La vie de Mahomet (Plon, 1929).

La Franc-Maçonnerie, Mémoire au Duc de Brunswick. par *Joseph de Maistre,* publié avec une introduction, par Emile Dermenghem (Rieder, 1925).

Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824). *Les Sommeils.* Etude d'Emile Dermenghem (La Connaissance, 1926).

L'Eloge du Vin (Al Khamriya), poème mystique de ʿOmar ibn al Fâridh et son commentaire par ʿAbdalghani al Nâbolosî, traduit de l'arabe avec la collaboration de ʿAbdelmalek Faraj, et précédé d'une étude sur le çoufisme et la poésie mystique musulmane (Editions Véga, 1931).

EMILE DERMENGHEM

VIES DES SAINTS MUSULMANS





COLLECTION LA CHAMELLE

ROMANS ET ESSAIS PUBLIÉS SOUS
LA DIRECTION DE FRANÇOIS BONJEAN

EDITIONS BACONNIER - ALGER

Censure n° 5.855



INTRODUCTION

L'idée de sainteté, une des plus universelles qui soient, se nuance de teintes fort différentes selon les temps et les lieux. Il n'est guère de peuple qui ne place le héros sacré à l'origine de la cité, au principe de sa conservation, au sommet de son idéal. Mais ce saint prend des aspects et revêt des costumes fort divers. A peine différent du sorcier chez les primitifs, il ne se distingue guère du héros ou du sage chez les classiques Grecs et Latins. Il tend à devenir le mystique, dans les cultures brahmaniques ou bouddhiques d'Extrême-Orient comme dans les trois grandes religions monothéistes occidentales. Après avoir servi de truchement aux forces obscures du cosmos pour vitaliser et diriger le groupe, après avoir incarné un idéal d'harmonie et de perfection dans la générosité, il devient la fine pointe de l'esprit humain tendue vers la réalité suprême. Toujours il est l'être « élu », « dévoué », « consacré » qui est sorti de la caverne aux fantômes platonicienne, chez qui se concentrent et s'amplifient les forces qui sont à l'extrême pointe de la condition humaine, et qui fait passer le courant divin dans la société et dans le monde.

Hamza, les Noûrî, les Ibn ʿAthâ, les Soumnoûn, les Chiblî, et le grand Hosayn ibn Mançoûr al Hallâj mutilé, décapité, crucifié et inciméré le 24 dzoû'lqa'da 309 (26 *mars* 922) *sous le calife al Moqtadir billah.*

Aux confins nord-est de l'empire des califes, dans le Khorâssân, où se rencontraient Iraniens, Turco-mongols et immigrants Arabes, une autre école était née au IIᵉ siècle, avec Ibrâhîm ibn Adham, + 160/777, *Ibn al Moubârak,* + 180/787, *Foudhayl ibn ʿIyâdh,* + 187/803, *Chaqîq al Balkhî,* + 194/809, *Aboû Tourâb al Nakchabî,* + 246/860, *Ibn Karrâm,* + 255/868, *Yahya al Râzî,* + 258/872.

Les Khorrassaniens, « compagnons du cœur », comme disait d'eux Jounayd, insistaient sur la pauvreté, la rigueur, l'indifférence à l'opinion. On leur étendait parfois le nom de Malâmatiya, *qui était proprement celui des disciples de Hamdoûn al Qaççâr,* + 271/885 *et des mystiques décidés, non seulement à se passer de l'approbation des hommes mais même à se servir méthodiquement de la mauvaise réputation et à progresser spirituellement par la voie du blâme (malâm).*

Les Bagdadiens, cultivés, raffinés, avaient une prédilection pour la métaphysique, la poésie et la musique et utilisaient systématiquement le concert spirituel (samâʿ). On leur donna dans la seconde moitié du IIIᵉ siècle le surnom collectif de çoufis (çoûfîya), d'abord porté par un groupe d'ascètes de Koûfa, puis étendu au IVᵉ siècle à l'ensemble des spirituels de l'Iraq, et qui devait avoir tant de succès qu'on appliqua le substantif taçawwouf, *que nous traduisons par çoufisme, à la vie mystique selon les méthodes initiatiques que développèrent par la suite les grands ordres. Ces méthodes furent donc élaborées du IIᵉ au IVᵉ siècle en Egypte, Syrie, Palestine, Iraq, Iran*

et Khorâssân, et tout spécialement à Bagdad, en même temps qu'était précisée, avec l'aide de la pensée grecque retrouvée, une doctrine métaphysique dont nous trouvons la forme la plus humaniste et rayonnante chez Ghazalî, + 505/1111, *en attendant le lyrisme panenthéiste de Jalâladdîn al Roûmi,* + 672/1273 et *la somme théosophique de Mohyiaddîn ibn 'Arabî* +638/1240, *champion de l'unitarisme existentiel.*

Les awliya *étudiés dans ce livre sont donc les contemporains et les auteurs de cette élaboration, et antérieurs à l'organisation des ordres religieux et des confréries qui joueront, à partir du VII°/XIII° siècle, un rôle si important, et même quelque peu accablant, dans la vie spirituelle de l'islam.*

Le choix des personnages pourra sembler un peu arbitraire. Il eût pû être plus étendu. L'on me comprendra pourtant de n'avoir pas eu la prétention d'ajouter au magnifique Hallâj de Louis Massignon, que j'ai si souvent utilisé, ni au livre de Margaret Smith sur Râbi'a, et d'avoir préféré faire connaître au lecteur français des figures plus difficilement accessibles.

Qu'il me soit permis ici de rendre hommage à M. Louis Massignon, sans lequel il serait bien difficile d'étudier la mystique musulmane, et de remercier le Dr 'Abdelmalek Faraj avec qui j'ai passé tant de soirées à traduire Qouchayrî, Aboû Nou'îm ou Cha'râwî, ainsi que MM. Ahmed Bennani et Mohammed el Fasi pour l'aide qu'ils ont bien voulu apporter à ces recherches.

S'il est un temps où les ressources les plus précieuses sont la patience, la résignation et le renoncement, c'est bien le nôtre. Pour moi, qui ai rédigé les pages qui suivent aux heures sombres où les sept coupes de la colère étaient déversées sur le monde, je ne saurais avoir trop

de reconnaissance envers les awliya *pour le secours qu'ils m'ont apporté dans l'épreuve. Au bout de dix siècles, j'étais aidé par l'abnégation d'un Ibrâhîm, la subtilité d'un Dzoû'l Noûn, l'élan vers l'essentiel d'un Bayazîd, la rude loyauté d'un Bichr, l'ivresse poétique d'un Soumnoûn et d'un Noûrî, la limpidité d'un Sarî et d'un Yahya, la fantaisie libérée d'un Chiblî. Que profitent de leur exemple et bénéficient de leur baraka les hommes d'un monde qui souffre d'avoir méconnu que sa racine était dans le monde supérieur des Idées, de l'Amour et de la Gloire ! Que Dieu soit content d'eux et sanctifie leur secret !*

IBRAHIM FILS D'ADHAM

La conversion d'Ibrâhîm ibn Adham ressemble au Roman de Barlaam et Josaphat qui ressemble à la légende du Bouddha Gautama Cakyamouni. Que faut-il en conclure ? C'est un phénomène bien connu en hagiographie que celui de la prolifération des anecdotes. La légende d'un saint reproduit souvent maint trait de celle de maint autre saint ; non seulement parce qu'elle tend à fondre sa figure en l'image-type du Saint, mais aussi parce qu'aucune localité ou communauté ne désire avoir un patron moins admirable que celui du voisin.

Est-ce à dire que tout trait physique ou moral qui se trouve répété soit nécessairement apocryphe, constitue inévitablement une imitation et un plagiat ? Ce serait limiter singulièrement les possibilités de l'action. De nombreux traits, certes, sont manifestement ou probablement des emprunts, et l'on n'a pas à penser que tous les personnages dont il s'agit aient,

comme le veut leur légende plus ou moins dorée, marché de même sur les eaux, volé dans les airs, abdiqué une couronne. Mais rien n'empêche de croire, en bonne logique, que tel saint ait fait un miracle, si l'on admet le miracle, analogue à celui accompli par un autre, d'autant que les variétés de miracles sont limitées en nombre ; à plus forte raison qu'il ait pratiqué les mêmes vertus dans des circonstances que la vie n'est pas sans présenter à diverses reprises. Le rôle de l'imitation n'est pas moins grand dans la vie que dans la littérature. Rien n'empêche de croire que tel saint ait, aussi véritablement qu'un de ses prédécesseurs, distribué ses biens aux pauvres ou fui dans le désert pour se livrer à la méditation et à la pénitence. Le fait qu'un homme a dédaigné les honneurs et les richesses ne prouve rien contre le renoncement d'un autre. Si l'on trouve dans un livre qu'une mère a commis tel ou tel acte de désespoir en voyant mourir son enfant, faudra-t-il en conclure que tout trait analogue est un plagiat ? L'aspiration à la pauvreté n'est pas un phénomène moins authentique que l'amour maternel et l'angoisse devant la mort.

Nous devons donc estimer que si Ibrâhîm fils d'Adham n'a peut-être pas renoncé au monde exactement dans les circonstances que certains rapportent, Ibrâhîm ibn Adham et le renoncement d'Ibrâhîm ibn Adham ne sont pas pour autant des fictions poétiques et des emprunts littéraires. Ce qu'il y a même de passionnant dans l'hagiographie, c'est qu'on y marche, pour ainsi dire, à la frontière de divers ordres de réalité. La vie d'un saint est elle-même une création assez extraordinaire, trans-

cendant en un sens l'histoire et la vie qu'elle tend à informer et à transformer.

Ibrâhîm est le premier mystique musulman connu du Khorâssân. Des colonies militaires arabes s'étaient établies, après la conquête de l'Iran, dans cette province de l'extrême nord-est, alors florissante avant les grandes invasions tartares, célèbre pour ses mines de turquoises, ses sabres recourbés, ses tapis magnifiques, pays de montagnes et de déserts habité par des Iraniens, des Uzbeks, des Afghans.

Ibrâhîm dut naître à Balkh vers l'an 100 de l'Hégire, première moitié du VIII[e] siècle chrétien. A Balkh, capitale de l'antique Bactriane, un beau nom dont les résonances évoquent les Scythes, les Achéménides, les rois grecs qui maintinrent près de deux siècles leur empire entre l'Inde et l'Iran.

Quand le grand voyageur marocain du XIV[e] siècle, Ibn Batouta, après avoir visité les châteaux des Ismaéliens et du Vieux de la Montagne, se rendit à Gébélé, près de Laodicée et du mont Lokkâm (un des pays les plus chargés d'histoire religieuse qu'on puisse voir au monde), il trouva, à un mille de la mer, « le tombeau de l'ami de Dieu, le saint, le célèbre Ibrâhîm, fils d'Adham, ce personnage qui renonça à la royauté et qui se consacra tout entier au culte du Seigneur très haut, ainsi que cela est connu ». Près de la tombe s'élevait une belle *zawiya* (1) où les voyageurs trouvaient l'hospitalité et qui était du 14 au 17 cha'bân le lieu d'un pèlerinage où l'on se rendait de tous les côtés de la Syrie. Les *foqarâ* (2) célibataires aimaient y venir et

(1) Couvent, centre çoufi.
(2) Pluriel de *faqir*, pauvre.

chaque visiteur donnait une bougie au gardien qui ramassait ainsi des quintaux de cire. Après avoir remarqué que la plupart des habitants de ce pays appartenaient à la religion des Noçaïris « qui croient Ali Dieu, négligent les mosquées, la prière et le jeûne », Ibn Batouta poursuit : « Mais Ibrâhîm n'était pas d'une maison princière, comme on le pense généralement. Ce qui est vrai c'est qu'il hérita du royaume de son aïeul maternel. Quant à son père, Adham, c'était un de ces foqarâ pieux, vivant dans la retraite, dévots, chastes et livrés exclusivement au culte de la divinité. » (3).

Sans doute faut-il entendre royaume dans le sens restreint de seigneurie féodale ; encore convient-il de ne rien affirmer. Ce qui est certain, c'est que la famille paternelle d'Ibrâhîm était de race arabe et de clan Tamîmite, arrivée en Bactriane depuis moins d'un siècle, mais probablement déjà assez mêlée au milieu khorassanien. Le père, pieux musulman, accomplit, cela va sans dire, le pèlerinage de La Mecque, et l'on veut que l'enfant soit né dans la ville sainte. Aussitôt après l'accouchement, Adham aurait pris Ibrâhîm dans ses bras et lui aurait fait faire les sept tournées processionnelles autour de la Ka'ba, après avoir demandé à la foule d'appeler sur le nouveau-né les bénédictions d'Allah (4).

Ibn Batouta avait recueilli de la naissance d'Ibrâhîm une version encore plus romanesque. Adham était un modèle de scrupule (*wara'*) et ne pouvait supporter de toucher à la moindre parcelle

---

(3) Ibn Batouta, Voyages, trad. Defrémery et Sanguinetti, 4 vol. ; 1853-1859, t. I, p. 172.

(4) Ibn Khallikân, II, 13 ; Içbâhânî, *Hiliyat*, N° 394.

du bien d'autrui. Un jour qu'il faisait ses ablutions dans un canal, il vit passer une pomme entraînée par le courant et la mangea sans penser à mal. Puis il eut des remords. La pomme venait d'un jardin voisin. Il frappe à la porte ; une esclave ouvre ; il lui demande le propriétaire ; le propriétaire est une femme ; il sollicite l'autorisation de lui parler et s'explique sur son indélicatesse. Mais le Sultan est pour moitié propriétaire du jardin ; le Sultan réside à Balkh ; Balkh est à dix jours de marche ; Adham n'hésite pas et va trouver le Sultan. Celui-ci avait une fille, qui refusait, selon le thème initial de nombreux contes, tous les prétendants. Ce n'était pas l'homme qui la ferait parler la première qu'elle consentirait seulement à épouser, ni celui qui la vaincrait à la course ou qui résoudrait une de ses énigmes, ce qu'elle voulait c'était l'homme le plus pieux du monde. Elle fut comblée. Après avoir écouté, non sans étonnement, Adham, le Sultan alla trouver sa fille : « Je n'ai jamais vu, lui dit-il, un homme aussi pieux que celui-là. Il est venu de Bokhara ici pour la moitié d'une pomme ! — C'est lui que j'épouserai, dit la princesse. » Et le Sultan revint près d'Adham pour lui dire : « Je te donnerai l'absolution pour cette moitié de pomme si tu épouses ma fille. »

Adham eut l'air de trouver que c'était cher ; il fallut insister pour qu'il acceptât de laisser célébrer son mariage. Les fêtes furent magnifiques à souhait ; mais quand, la nuit venue, Adham entra dans la chambre nuptiale et qu'il vit cette jeune fille couverte de bijoux et de soieries, assise sur un tapis somptueux, parée, drapée, fardée comme une idole,

il la salua poliment et se retira dans un coin de la pièce pour y prier jusqu'à l'aube.

Il en fut de même sept nuits de suite. L'affaire devenait grave. Le Sultan dut intervenir lui-même et déclarer sévèrement au jeune homme : « Je ne te tiendrai naturellement quitte de la moitié de pomme que si tu consommes ton mariage avec cette jeune fille qui est vierge, aimable et désirable et que tu n'as aucune raison d'outrager comme tu viens de le faire. »

Adham dut s'exécuter cette nuit-là ; mais aussitôt après, il se précipita sur le bassin des ablutions, se lava et se mit en prières. La jeune femme le vit lever les mains dans l'attitude rituelle, tout en poussant un cri, puis s'incliner et se prosterner pour ne plus se relever du tapis de prière. Il était mort. Neuf mois après, la princesse mit au monde Ibrâhîm — qu'Allah soit content de lui ! — qui hérita, dit-on, du trône à la mort de son grand-père — mais Allah est le plus savant (5).

L'enfant grandit à Balkh, devint un fier jeune homme content de porter de beaux habits, de vivre dans une grande demeure, de chevaucher les belles bêtes chantées par ses ancêtres les poètes du désert et de courir les steppes à la chasse des fauves.



Chaque saint entre, traditionnellement et psychologiquement, dans la vie ascétique et mystique, à l'occasion d'un choc psychique qui le convertit,

---

(5) Ibn Batouta, op. cit., ibid. — Saint Bernard de Menthon sauta par la fenêtre la nuit de ses noces et s'enfuit au désert plutôt que de consommer son mariage. Au lieu de devenir père de famille, il fonda les deux fameux hospices qui portent son nom.

qui le tourne vers son destin, qui lui fait entendre l'appel auquel sa générosité ne peut se refuser.

Une nuit, raconte-t-on, (6) dans son palais de Balkh, Ibrâhîm fut réveillé par des pas sur la terrasse. « Que faites-vous là-haut ? cria-t-il. — Nous cherchons des chameaux égarés, lui fut-il répondu. — Etes-vous fous ? A-t-on jamais cherché des chameaux sur un toit ? — Pas plus fou que toi qui crois pouvoir, assis sur un trône, trouver Dieu ! »

Après avoir passé le reste de la nuit à prier, Ibrâhîm s'assit le lendemain sur son trône, entouré de ses officiers, pour donner audience. Du sein de la foule, un personnage majestueux et de haute taille s'avançait, s'approchait du roi sans être arrêté par les gardes qui semblaient même ne pas le voir. « Que veux-tu ? dit Ibrâhîm. — Je suis un voyageur étranger, dit l'inconnu, et je voudrais m'arrêter dans cette auberge. — Mais ce n'est pas une auberge ; c'est mon propre palais ! — A qui appartenait donc cette maison avant toi ? — A mon père. — Et avant ton père, à qui était-elle ? — A mon aïeul. — Ton père, ton grand-père et tes ancêtres, où sont-ils ? — Ils sont morts. — N'avais-je pas raison d'appeler auberge cette maison où ceux qui s'en vont sont remplacés par ceux qui arrivent ? »

Et l'homme se retira. Ibrâhîm courut après lui : « Arrête-toi, au nom d'Allah ! qui es-tu, toi qui as allumé un feu dans mon âme ? — Je suis Khidhr, ô Ibrâhim. Il est temps de t'éveiller. »

Nous reverrons ce Khidhr. Passons à une autre variante, assez folklorique elle aussi, et plus célè-

(6) ʿAttâr, 79 ; Jalâleddîn al Roûmî, *Mathnawî*, l. IV.

bre encore, de la conversion du saint. Elle se rattache au thème de la chasse, comme les histoires de saint Eustache et de saint Hubert. La chasse est assez mal vue chez les mystiques et les hagiographes qui ne semblent pas admettre que l'homme avancé dans la voie spirituelle puisse faire un jeu de la mise à mort d'êtres qui font partie de la grande famille d'Allah, comme dit Ibn 'Arabî. Comme tous les rois, à qui il est difficile de ne pas affirmer la volonté de puissance, Ibrâhîm allait à la chasse et nous pouvons l'imaginer au centre d'une miniature persane sur un cheval blanc au milieu d'une prairie émaillée de narcisses, bordée de montagnes grises cerclées d'or et d'azur, cependant que fuient devant lui en éventail gazelles et panthères. Le récit, comme à l'ordinaire stylisé en même temps qu'un peu prolixe et orné deFerideddîn al 'Attâr, précise que le lendemain même de la visite du mystérieux avertisseur, Ibrâhîm partit à cheval dans la campagne avec ses chiens qui levèrent un lièvre (ou un chacal, ou une gazelle). C'est alors qu'il entendit une voix : « Est-ce pour cela que tu as été créé ? » Il tourna la tête, mais ne vit personne. Puis du pommeau même de sa selle sortit : « O Ibrâhîm, est-ce pour cela que tu as été créé ? » Et voici que de toutes parts s'élevaient les mots bouleversants. Il les entendait prononcer contre ses deux oreilles, du haut du ciel, devant et derrière lui ; ils sortaient du fond de son carquois, de ses habits : « Non ; ce n'est pas pour cela que tu as été créé. On ne t'a pas créé pour cela. »

Les cheveux hérissés, tremblant, Ibrâhîm pressa son cheval de l'éperon, tout en prononçant le verset

d'exorcisme : « *A'oudou billah min ach chaythân ar rajîm.* Je me réfugie en Dieu contre Satan le lapidé. » Mais toujours la voix se faisait entendre ; et elle ajoutait maintenant : « O Ibrâhîm, éveille-toi avant que la mort ne t'éveille. »

Depuis longtemps, Ibrâhîm avait distancé son escorte et se trouvait seul dans le désert. C'est alors que le lièvre (ou la gazelle, ou le chacal) tourna la tête vers lui et prononça : « O Ibrâhîm, éveille-toi. Comprends enfin pourquoi Dieu t'a créé. Au lieu de me frapper, frappe-toi toi-même. »

« Ceci est un avertissement du maître des mondes », se dit le jeune homme ; et il poursuivit, au pas, sa route avec une grande paix dans le cœur et une grande lumière dans l'esprit. Au pied d'une montagne, il vit un troupeau de moutons et un berger vêtu d'une robe de laine et coiffé d'un bonnet de feutre (7). « A qui ces moutons ? — A toi. — Je te les donne et je te donne aussi ce cheval et mes vêtements si tu consens à me donner les tiens en échange. » Et vêtu de bure, pieds nus, renonçant définitivement aux honneurs et aux richesses, le fils d'Adham s'enfonça dans le désert (8).

Un autre texte fournit une version moins légendaire mais non moins saisissante de la vocation d'Ibrâhîm.

---

(7) Le *çoûf* (laine) des çoufis ; la coiffure de feutre que porteront les derviches.

(8) Qouchayrî, 8 ; Houjwirî, 103 ; Içbahânî, n° 394 ; ʿAttâr, 79 ; Aboulféda, II, 42. — L'histoire ressemble sans doute à celle du Bouddha, mais aussi à celles de saint Hubert, de saint Eustache, de saint François d'Assise, etc., sans parler du saint éthiopien du XIII[e] siècle, Takla Haymanat, qui chassant dans le désert, fut réprimandé par saint Michel, reçut de l'archange un nouveau nom, donna ses biens aux pauvres, partit évangéilser le Choa (cf. *Mission Duchesne-Fournet en Ethiopie* ; 1909, I, 358).

Comme un de ses compagnons d'ascèse et de voyage, Ahmad ibn 'Abdallah al Mouqdisî, l'interrogeait un jour sur le commencement de son *amr* (de son « affaire », de son « ordre »), lui demandant comment il avait abandonné un royaume périssable pour chercher le royaume éternel, Ibn Adham lui aurait répondu :

« Je vis un jour, d'une fenêtre de mon palais, un mendiant qui se tenait devant ma porte. Il sortit de sa besace un morceau de pain sec qu'il trempa dans de l'eau et mangea avec un peu de gros sel. Puis il but de l'eau, rendit grâce à Dieu et s'endormit par terre. Je donnai à l'un de mes serviteurs l'ordre de ne pas perdre de vue ce mendiant, d'observer ce qu'il ferait à son réveil et de me l'amener. Quand le mendiant eut fini de dormir, il fit une courte prière et se prépara à continuer sa route ; mais mon serviteur le conduisit près de moi. Je le fis asseoir et reposer un instant, puis l'interrogeai : « O faqîr, tu as mangé ce pain avec appétit et tu as été satisfait ? — Oui. — Tu avais soif et tu as bu avec plaisir ? — Oui. — Puis tu t'es endormi sans inquiétude ni soucis et tu t'es reposé ? — Oui. » Tout cela me faisait profondément réfléchir. Qu'ai-je à faire, me disais-je, avec tout le train de ce monde où je ne trouve pas satisfaction, alors que l'âme peut se contenter de ce que je viens de voir ? Que me faut-il donc pour trouver le contentement qu'obtient si facilement ce pauvre ? Je laissai aller l'homme et, la nuit venue, je quittai mes beaux habits, me couvris d'un manteau de poils et d'une

calotte de laine et m'enfuis de mon palais pour mener une vie errante, comme ce mendiant, vagabondant vers Dieu » (9).



Ibrâhîm était prêt à recevoir l'initiation que se transmettent de l'un à l'autre les saints d'Allah, piliers mystiques du monde. Ses biographes la lui font dès l'abord recevoir, non d'un vivant ordinaire, mais du mystérieux Khidr lui-même ; c'est dire qu'il la trouva directement au plus intime de son cœur.

Dans le désert (10), il rencontra en effet un vieillard qui s'étonna de le voir marcher sans provisions. C'était Satan. Poursuivant sa route vers La Mecque, Ibrâhîm s'aperçut qu'il avait sur lui quatre pièces de monnaie, prix d'un panier qu'il avait vendu en passant à Koûfa. Il les jeta pour ne rien attendre que de la Providence. Puis il vit un bel homme bien vêtu qui lui dit, après l'avoir salué et lui avoir touché la main : « O Ibrâhîm, où vas-tu ? — Je fuis de Lui vers Lui. — As-tu faim ? — Oui. » L'inconnu fit alors une courte prière de deux prosternations et ordonna à Ibrâhîm de l'imiter. Quand la prière fut finie, il y avait à la droite d'Ibrâhîm un plat de nourriture et une gourde d'eau fraîche. « Prends et mange ce que Dieu te donne et remercie-le », dit l'étranger. Et quand Ibrâhîm

---

(9) Yâfiʿî, 298. Selon Al Koutoubî, la conversion d'Ibrâhîm se fit à la suite d'un rêve ; selon un autre passage d'al ʿAttar, 84, à la suite d'une vision dans un miroir où lui apparurent sa dernière demeure et l'itinéraire d'outre-tombe.

(10) Qouchayrî, 8 ; Ançârî, 70 ; Içbahânî, n° 394 ; Yâfiʿî, 298 ; Hujwirî, 104 ; ʿAttâr, 81 ; Jâmî, 56, 6 ; R. A. Nicholson, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 215.

se fut rassasié : « O fils d'Adham, exerce ton intelligence et réfléchis. Ne sois pas empressé dans les affaires. L'empressement vient de Satan. Sache que Dieu, quand il veut du bien à l'un de ses serviteurs, il se le réserve pour lui, place dans son cœur un flambeau de sa lumière pour lui permettre de différencier le vrai bien du vrai mal et l'éclairer sur ses propres défauts. Je t'enseignerai le Nom Suprême. Quand tu auras faim ou soif, tu n'auras qu'à demander à manger ou à boire par ce Nom. O Ibrâhîm, respecte et aime les amis de Dieu. Quand tu fréquenteras les gens de bien (*akhiar*) et les pauvres (*foqarâ*), sois la terre sur laquelle ils marchent. Quand ils sont contents de toi, Dieu est content de toi ; quand ils sont en colère contre toi, Dieu aussi est en colère. »

Puis il lui révéla le Nom et lui dit adieu : « O Ibrâhîm, je te confie à Dieu le Vivant, qui est toujours debout, qui ne meurt pas », et disparut.

Poursuivant sa route, Ibrâhîm rencontra un autre homme, au port imposant, élégamment vêtu, parfumé, qui lui fit raconter ce qui venait de lui arriver et se mit à pleurer sans rien dire. « Ya Sîdî, supplia Ibrâhîm, je te conjure au nom d'Allah, dis-moi quel est ce cheikh que j'ai rencontré tout à l'heure et qui tu es, toi. — C'est mon frère Elie (ou David) et moi je suis Abou'l Abbas al Khadhir », répondit l'être mystérieux qui avait donné de si prestigieuses leçons à Moïse (Coran, XVIII, 64-81). Transporté de joie, Ibrâhîm le serra dans ses bras, l'embrassa entre les yeux. Khidhr pria pour lui, demandant pour lui la patience, l'endurance, la chasteté, l'aspiration incessante vers Dieu, puis dis-

parut après une dernière recommandation : « Le Nom qui t'a été enseigné, n'invoque jamais par lui contre quelqu'un de tes ennemis : tu périrais en ce monde et dans l'autre. Adore ton Seigneur en vérité d'intuition et sache qu'il est plus près de toi que ton artère carotide » (11).

Le Nom Suprême (*al ism al a'dzîm*) de Dieu, le centième, est celui qui n'est pas révélé, ou n'est révélé qu'à de rares initiés. Sa connaissance donne la connaissance universelle, son énonciation procure la toute-puissance. C'est à un analogue souci d'ésotérisme que nous devons de ne pas savoir comment se prononçait le nom de l'Eternel en hébreu (12).

Les Musulmans connaissent quatre-vingt-dix-neuf « beaux noms » (*al asmâ al housna*) qui correspondent aux attributs, aux aspects de la divinité ; mais le nom, qui exprime l'essence divine, est inconnu, ou seulement connu des membres privilégiés de la

---

(11) Yâfi'î, 298 ; Mounâwî, Ms Arabe 6490 de la Bibl. Nat., fol. 36. — En général, Al Khadhir ou Khidhr, immortalisé pour avoir bu à la Source de Vie, est identifié à Elie lui-même (enlevé au ciel et toujours vivant). Selon 'Attâr, Elie enseigne à Ibrâhîm le Nom et Khidhr lui sert de guide spirituel. Selon Qouchayrî, le premier personnage était, non Elie, mais David. Aussi Hujwirî, comme la plupart des biographes, se contente-t-il de dire que Khidhr enseigna le Nom à Ibrâhîm. Selon Ançârî et Jâmî, le David qu'il rencontra et qui l'initia, serait, non pas le prophète juif, mais l'ascète David de Balkh, ce qui nous fait penser qu'Ibrâhîm put être converti à la vie dévote, dans sa ville natale même, par un de ses compatriotes.

(12) Les Romains ne divulguaient pas le nom secret de Rome ; ils s'emparèrent de Carthage, Corinthe et autres villes en conjurant leurs génies protecteurs après s'être emparés de leurs noms (Macrobe, III, 9, 1-2 ; Jacobsen, *Les Manes*, 1924, II, 245). Le Grand Nom reste le secret d'Ea, le dieu accadien (F. Lenormant, *la Magie chez les Chaldéens*, 1874). Les dieux égyptiens cachaient leurs noms et l'initié était celui qui savait les prononcer correctement. « Le nom, c'est le totem, l'essence même de l'être », dit V. Loret (*le Totémisme*, 1906, p. 209). Cette identité s'exprimait par le mot *Ka*, substance plutôt que double, qui devint d'ailleurs une sorte d'âme et de double (Moh. Ghallab, *Survivances de l'Egypte antique dans le folklore égyptien moderne*, 1929, p. 239, 265).

hiérarchie cachée des saints. Le vulgaire y place ses espoirs en la puissance de la magie. Les initiés savent et laissent entendre que le Nom Suprême est identique à la réalisation mystique elle-même, n'est pas autre chose que l'effacement des attributs de la créature devant la présence des attributs du Créateur. Le Nom Suprême est un état de l'âme, un état de l'esprit, un état de l'être.

« Le Nom Suprême, déclare le commentateur Al Ançârî, à propos du cas d'Ibrâhîm, c'est ce que tu prononces dans l'état de Sa contemplation émerveillée, quand ton cœur s'oriente tout entier vers Lui. Tout ce que tu demandes alors est exaucé, comme Dieu l'a dit : « ... qui répond au désemparé quand il demande secours ». Autrement dit, la possession du Nom ressemble assez à ce que les théoriciens modernes de la mystique appellent l'état théopathique dans lequel le serviteur n'a plus d'autre volonté que celle de son Seigneur. « L'interprétation ordinaire, c'est que c'est un mot précis que Dieu apprend à qui il veut. Al Bandanajî dit que ce nom est : « Allah » prononcé dans ces conditions. Mais Al Nawawî, s'appuyant sur de nombreuses autorités, dit que c'est « Hayy al Qayoûm », le Vivant-qui-subsiste-par-lui-même, nom qui ne se trouve que trois fois dans le Coran (sourates de la Vache, de la Famille d'Imran et Taha) ».

« On dit, déclare Aboù Naçr al Sarrâj (14), que le Grand Nom est Allah (un *alif*, deux *lam*, un *ha*), car, si l'on enlève l'*alif*, il reste *llah*, qui signifie : à Dieu ; si on enlève le premier *lam*, il reste *lahou*, qui signifie : à Lui ; si on enlève le second *lam*, il

(14) Luma', 88.

reste *hou*, en qui sont contenus tous les mystères et qui veut dire : Lui. Les autres noms, si on enlève une lettre, n'ont plus aucun sens. » Ce qui revient à dire que Dieu est l'Etre absolu et unique, source de tout.

Au grand mystique iranien du IIIe/IXe siècle, Aboû Yazîd al Bisthâmî, quelqu'un demandait le Nom : « Il n'a, répondit-il, point de contours arrêtés. C'est vider ton cœur devant Son unicité ; quand ton cœur sera vraiment vide devant Son unicité, réfère-toi à n'importe lequel de Ses noms et tu iras avec lui de l'Orient à l'Occident » (15).

L'hagiographe du Xe/XVIe siècle, ʿAbdelwahhâb al Chaʿrawî (16), déclare sans modestie que, parmi les dons innombrables que Dieu lui a faits, figure la connaissance du Nom Suprême. Il ne le révélait, nous confie-t-il, qu'à des gens éprouvés et ne voulait pas le confier à un livre susceptible de tomber en des mains indignes. Il se contente donc d'en dire quelques mots. « Certains, tels Aboû Jaʿfar al Tabarî (le célèbre chroniqueur), le cheikh Aboû'l Hasan al ʿAcharî (le grand théologien orthodoxe), ont dit que le Nom Suprême n'existait pas, tous les noms de Dieu étant également grands. L'imâm Mâlik (fondateur d'un des quatre rites orthodoxes) pense de même. Pour Chaʿbî, c'est quand on dit : « Ya Allah ». Pour d'autres, c'est : « *Bismillah ar-rahmân ar-rahîm*. Au nom du Dieu clément et miséricordieux ». Pour d'autres : « Al *Hayy al Qayoûm* »... Mais l'on ne peut en réalité savoir le Nom que par l'illumination (*kachf*, découverte, dévoilement) ».

---

(15) Mounâwî, Ms Arabe 6490, fol. 130.
(16) *Lathaïf*, II, 131.

Les cheikhs avaient parfois des moyens pittoresques d'instruire leurs disciples et d'écarter les curiosités mal éclairées. Aboû Ya'qoûb Yoûsouf ibn al Housayn, vint un jour trouver le grand çoufi égyptien Dzoû'l Noûn al Miçrî pour obtenir de lui le Nom Suprême. « J'avais, raconte-t-il, une longue barbe ; j'étais vêtu d'un izar autour des reins et d'un autre sur les épaules et je portais une outre d'eau à la main. Dzoû'l Noûn fit la grimace à ma vue. Je le saluai et fus étonné de la froideur de son accueil. Je restai pourtant deux ou trois jours chez lui. Il reçut alors un théologien, discuta avec lui et eut le dessous, ce qui augmenta ma déception. Je discutai moi-même avec le théologien jusqu'à le réduire au silence, car j'étais devenu tellement subtil qu'il ne comprenait plus ce que je disais. Dzoû'l Noûn, qui était vieux, tandis que j'étais jeune, en fut étonné. Il s'assit près de moi et me dit : « Excuse-moi ; je ne te croyais pas si savant. Tu es le plus proche de mes compagnons ». Il me prit en considération et je restai un an chez lui. Alors je lui dis : « J'ai la nostalgie de mon pays et voudrais y retourner. Voici un an que je travaille près de toi. Tu me connais maintenant. On m'a dit que tu possédais le Nom Suprême. Si tu le sais, dis-le moi. » Dzoû'l Noûn se tut comme s'il se préparait à me répondre plus tard. Je restai encore six mois, et il me dit : « O Aboû Ya'qoûb, tu connais un tel, de nos amis, qui habite Fostat et nous rend visite de temps en temps ? » Et il me nomma quelqu'un. « Oui, je le connais ». Il me donna alors une corbeille d'osier avec un couvercle attaché par une serviette, et me dit de la porter à cet homme de Fostat. Je partis avec le

paquet que je trouvais bien léger. Quand je fus sur le pont entre Fostat et Gizeh, je me dis : « C'est un cadeau que Dzoû'l Noûn fait à cet homme. Je vais regarder ce qu'il y a dans cette corbeille. » Je l'ouvris donc et il en sortit un rat qui prit la fuite. « Dzoû'l Noûn s'est moqué de moi », me dis-je, et je revins chez lui fort en colère. Quand il me vit arriver, il sourit et me dit : « O fou ! Je t'ai confié un rat et tu n'as pas su le garder. Comment pourrais-je te confier le Nom Suprême de Dieu ? Va-t-en et ne reviens pas » (17).

Al Yâfi'î (18) rapporte aussi, dans le même esprit et en faisant porter l'accent sur le détachement à l'égard de toute passion comme de toute magie, l'histoire suivante : Un faqir vient chez un cheikh et le prie de lui enseigner le Nom. « Es-tu digne ? demande le maître. — Certes. — Eh bien ! va à la porte de la ville et rapporte-moi ce que tu y auras vu. » L'homme s'installe aux pieds des remparts et, au bout de quelque temps, voit arriver un vieillard poussant un âne chargé de bois. Un soldat survient, frappe le vieux, s'empare du bois. « Que ferais-tu au soldat, si tu avais le Nom tout-puissant ?, demande le cheikh au postulant disciple quand celui-ci, tout ému et indigné, lui a rapporté la chose. — Je demanderais sa mort. — Eh bien ! sache que ce vieillard bûcheron que tu as vu et qui s'est laissé ainsi maltraiter sans rien dire, c'est lui qui naguères m'a enseigné le Nom Suprême. »

(17) Yâfi'î, 168 ; Çafoûrî, 18. Ce Yoûsouf fut le maître spirituel d'Ibrâhim al Khawwâç 'Attâr, 193-195.
(18) Ibid. 238.

Un des plus célèbres cheikhs mystiques contemporains, Ben Aliwa (19), de Mostaganem, fondateur de la confrérie des Allawiya, très répandue dans toute la Berbérie, disait que si nous connaissions le centième Nom, le monde croulerait aussitôt. Sans doute parce que, le voile des apparences étant brusquement déchiré, seul resterait l'Eternel Subsistant par Soi.



Que fit au juste Ibrâhîm après avoir quitté sa patrie ? Selon Al 'Attâr (20), il se rendit d'abord à Nichapour, dans le Khorâssân occidental, et s'installa près de cette ville, où naquit Dionysos, dans une grotte dont il ne sortait que le jeudi pour aller faire du bois et le vendredi pour vendre ce bois au marché, acheter du pain dont il donnait la moitié aux pauvres, prendre part à la prière publique dans la mosquée.

Les auteurs les mieux renseignés, semble-t-il, Qouchayrî, Soulamî, Houjwirî, Içbahânî, lui font gagner rapidement La Mecque et il était naturel que le converti eût hâte d'accomplir le pèlerinage. Il y aurait passé plusieurs années, à plusieurs reprises sans doute, et c'est dans la ville sainte qu'il aurait connu deux mystiques célèbres, Soufyan al Tsoûri (21)

(19) Mort en 1934. Frithjof Schwon a tracé de lui un portrait inoubliable dans les *Cahiers du Sud* d'août-septembre 1935. M. A. Berque lui a consacré une très intéressante étude dans les textes du *Deuxième Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*, Tlemcen, 14-17 avril 1936, tome II[2] ; Alger, 1936, p. 691-776.

(20) *Mémorial*, 80.

(21) Mort en 161/777 comme Ibrâhîm lui-même ; né à Koufa, un des premiers centres d'école spirituelle avec Baçra où il se rendit par la suite, après avoir tenu tête au calife al Mahdî.

et Foudhayl ibn 'Iyâdh (22), dont le premier au moins peut être considéré comme son directeur spirituel. Nous savons, d'autre part, que, pour ce qui était des saints décédés, il avait une particulière vénération pour Mâlik ibn Dînar, Al Bounânî et Al Sikhtiyânî, de l'école de Baçra (23).

En ce qui concerne la théologie exotérique et le rite, il fut, dit Houjwirî, l'élève et l'ami de l'iman Aboû Hanifa. Sa vocation n'était d'ailleurs pas la science (*'ilm*) mais la connaissance (*ma'rifa*) dont il semble avoir été le premier à parler comme du premier devoir des mystiques. Son principal disciple fut le second grand saint du Khorâssân, Chaqîq al Balkhî, qu'il aurait connu, lui aussi, à La Mecque et qui était aussi, en droit coranique, disciple d'Aboû Hanifa.

Chaqîq al Balkhî (+194/809) est célèbre pour son *tawakkoul*, son abandon à la Providence en ce qui concerne la subsistance, au point de préconiser la mendicité perpétuelle, contrairement d'ailleurs à l'exemple d'Ibrâhîm, et de postuler en un sens l'inutilité de toute activité personnelle, contrairement aussi aux conceptions habituelles des mystiques sur l'effort.

En certaines sentences de Chaqîq, nous retrouvons pourtant l'écho de l'enseignement de son maître : « Quand le faqîr craint la richesse comme les

---

(22) Mort en 187/803. Khorassanien d'origine arabe tamimite comme Ibrâhîm, il vécut surtout à Koufa et à la Mecque, il avait commencé par couper les routes à la tête d'une bande de brigands.

(23) Mounâwî, fol. 37. — Il reçut également l'enseignement de maîtres moins célèbres : Hajjâj ibn Fourâfiça et Aboû Chou'ayb al Qallâl en 'Irâq, Aboû 'Abbâd al Ramlî à la Mecque. L. Massignon, *Lexique*, 150.

autres hommes craignent la pauvreté, son ascèse est parfaite. — Approche-toi des hommes comme du feu, en prenant garde qu'ils ne te brûlent. — Si tu veux la paix, mange ce que tu trouves, habille-toi avec ce que tu trouves, et sois content du décret divin. — Fuis les riches. Si ton cœur penche vers eux, la convoitise de leurs richesses te les fera prendre pour des dieux à côté de Dieu. — Comment reconnaître la sincérité de l'ascète ? C'est quand il est satisfait de voir quelque chose de ce monde lui échapper, et quand il est inquiet de la posséder. » Il était parvenu à la grande impassibilité recommandée par les Stoïques et par la Bhagavad Gita, si l'on en croit ce que raconte son disciple Hâtim al Açam : « Nous nous trouvions, Chaqîq et moi, dans une bataille contre les Turcs. On ne voyait que des têtes qui tombaient, des lances qui se rompaient, des sabres qui se brisaient. Chaqîq me dit : « Comment te sens-tu ? Est-ce comme la nuit où l'on t'a amené ta femme ? — Oh ! non, par Dieu ! — Par Dieu ! moi je me sens tout à fait comme la nuit où l'on m'a amené ma femme. » Et il s'endormit entre les deux armées, la tête sur son bouclier. On entendait son ronflement paisible. » Il mourut d'ailleurs martyr dans une bataille (24).

L'originalité de Chaqîq était de considérer le *tawakkoul,* non tant comme un fait que comme un état mystique. Il jugeait la richesse mauvaise en soi, non seulement parce que difficilement légitime (« marchandises avariées », métiers « coranique-

(24) Sur Chaqîq al Balkhi voir notamment Qouchayrî, 14 ; Chaɛrawi, I, 65 ; Yâfiɛi, 215 ; L. Massignon, *Lexique*, 228-229. Nous retrouverons l'école du Khorassan et les problèmes de la pauvreté et de la mendicité avec Yahya ibn Mouɛadz al Râzî.

ment suspects »), mais surtout parce qu'incompatible avec la voie du dépouillement spirituel ; il insinuait même que la recherche des richesses est une illusion pure et simple. « De même que tu es incapable de rien ajouter à ta nature ou à ta vie, de même tu es incapable de rien ajouter à ton gain quotidien (*rizq*) ; cesse donc de te fatiguer à sa poursuite. » Thèse à tendances quiétistes que Soufyan al Tsoûrî n'admettait pas, qu'Ibrâhîm ne mettait pas en pratique et que l'école khorassanienne finit par atténuer (25).

Cette question de la pauvreté (*faqr*) est centrale dans la vie d'Ibrâhîm ibn Adham, comme dans celle de saint François d'Assise, avec lequel d'ailleurs le saint du Khorâssân n'est pas sans présenter diverses analogies. Il fut essentiellement un *faqîr*, un pauvre, pour qui la non-possession des biens terrestres était l'un des moyens les plus efficaces d'arriver au *faqr* spirituel, à la pureté absolue du cœur, à l'unification de l'esprit, qu'on peut rapprocher aussi bien de l'*énôsis* plotinienne que de la pauvreté spirituelle des béatitudes évangéliques.

L'aisance est sans doute nécessaire à l'homme ordinaire pour sa vie intellectuelle, sa vie sociale efficace, sa moralité même ; mais elle empêche l'homme à la vocation exceptionnelle de se mettre tout à fait hors de la mêlée ; elle oblige à des compromissions avec la volonté de puissance, à des luttes, à des procès, à des rancunes, à des convoitises. D'où le grand problème qui s'est toujours posé aux mystiques et que ne résout d'ailleurs pas, comme l'ont compris saint François et sainte Thérèse, la

---

(25) L. Massignon, *Lexique*, 228 ; Makkî, II, 295.

propriété collective. Pour réaliser leur réaction absolue contre la mondanité et la concupiscence, il leur faut se libérer des biens comme des liens de la famille. L'écueil est, comme le disait Ibrâhîm, de ne quitter extérieurement le monde que pour le retrouver en soi, sous une forme plus subtile, de se débarrasser des devoirs ordinaires pour se livrer à un culte raffiné du moi.

La pauvreté délibérée est une protestation radicale contre les richesses mal acquises, contre l'asservissement aux richesses, contre la crainte obsédante d'en manquer, contre ce qu'il y a de vain et de dur dans le monde, contre toutes les formes de la concupiscence ; c'est un désir de fuir les tyrannies de la volonté de puissance, celui aussi parfois de se fondre dans la foule, de devenir anonyme, de perdre toute personnalité extérieure et sociale pour se mieux trouver soi-même ; c'est une libération à la fois psychologique, morale et métaphysique, un renversement complet des valeurs, un retour au principe par delà les biens et les maux d'un monde illusoire.

Aussi la pauvreté est-elle louée par le Coran et le hadits. « Les pauvres entreront au paradis cinq cents ans avant les riches », aurait dit le Prophète, selon Aboû Hourayra. « J'aimerais mieux, disait Aboû Darda, un autre des « gens du banc », tomber d'un toit que de vivre avec un riche, car j'ai entendu l'envoyé de Dieu dire : « Loin de vous la fréquentation des morts ! — Et qui sont les morts ? — Les riches. » La pauvreté, dit Qouchayrî (26), est le signe

(26) *Risâla*, 133, et commentaires d'Ançârî-Aroûsî, 229 seq.

des saints et la parure des purs. C'est le choix que Dieu fait pour ses amis particuliers et pour ses prophètes. Les *foqarâ* sont l'élite et le lieu des secrets divins. Ils attirent la protection divine sur les créatures et c'est grâce à eux que celles-ci obtiennent leur subsistance. « Satan et ses armées, disait Hamdoûn al Qaççâr, ne sont jamais si contents que lorsqu'ils voient un croyant en tuer un autre, un homme mourir en état d'infidélité, un cœur où il y a la crainte de la pauvreté ».

Vois-tu ce cavalier jeune et riche qui vient du lointain pour le service de Dieu ?
Son cheikh ne sera content que dix ans plus tard, quand il s'en retournera vieilli, à pieds et mendiant (27).

Certains çoufis mettaient leurs biens en commun, considéraient leurs propriétés comme celles de leurs frères. « Nous avons pour habitude de fréquenter des gens qui ne disent même pas : ma savate », déclarait Ibrâhîm ibn Chayban (28). Le premier acte de la conversion de maint saint est l'abandon de ses biens ou leur distribution aux pauvres (29). Pour être çoufi, il faut commencer par être faqîr, matériellement, moralement et spirituellement. Le

---

(27) Vers de Roudaqî, poète persan du IXe siècle ; Darmesteter, *Les Origines de la poésie persane*, 1887, p. 26.

(28) Sarrâj, *Lumâl*, 424.

(29) Voir par exemple H. R. Idris, *Contribution à l'histoire de l'Ifriqiya...* d'après le Riyâdh al noufoûs d'Aboû Bakr al Mâlikî, dans la *Revue des Etudes islamiques*, 1935, III, 291.

faqr de l'esprit s'identifie d'ailleurs avec la réalisation mystique. « Riche de rien, tout est riche par lui. Il possède tout et rien ne le possède » (30).

---

(30) Sarrâj, Lumâ', art. *mustanbat*. — Les textes suivants feront saisir la continuité du double aspect de la pauvreté chez les spirituels. Tauler distingue : 1° la pauvreté matérielle (n'avoir la propriété d'aucune chose, ne se servir de ce que la Providence envoie qu'autant que la nécessité y oblige, n'avoir aucun souci d'amasser) ; 2° la pauvreté corporelle (être dégagé des affections de la chair et du sang, ne pas rechercher le confort, n'avoir nul attachement pour ce qui est au monde) ; 3° la pauvreté de l'âme (être vide de ses propres pensées, affranchi des affections et désirs, renoncer aux douceurs et aux consolations divines) ; 4° la pauvreté de l'esprit (effacer de la mémoire le souvenir des créatures, délivrer l'entendement des objets et images visibles, ne chercher volontairement satisfaction dans aucune créature ni dans les dons de Dieu, se résigner entièrement à sa direction, se perdre en s'abandonnant aux ordres profonds de sa volonté). *Institutions*, ch. XXXII, *Choix d'ouvrages mystiques*, par J. A. C. Buchon, 1835, p. 695. — Il y a cinq degrés de pauvreté, selon Marie des Vallées : se dépouiller : 1° des richesses ; 2° des honneurs ; 3° des grâces sensibles, des mérites propres à des récompenses spirituelles ; 4° de soi-même pour ne posséder que l'amour de Dieu et du prochain ; 5° un degré enfin, qui est ineffable, est opéré par Dieu même. Emile Dermenghem, *La Vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, 1926, p. 197. — Selon Marie de l'Incarnation commentée par son fils, dom Claude Martin, l'état de victime, la parfaite pureté du cœur et la pauvreté spirituelle et substantielle n'en font qu'un dans l'état de l'oraison surnaturelle. Marie de l'Incarnation, *Ecrits spirituels et historiques* réédités par dom Albert Jamet, t. II, 1930, p. 472. — Concluant un article sur le *faqr* dans l'ésotérisme musulman, René Guénon écrit : « Le point central par lequel s'établit pour l'être humain la communication avec les états supérieurs ou « célestes » est aussi la « porte étroite » du symbolisme évangélique, et l'on peut dès lors comprendre ce que sont les « riches » qui ne peuvent y passer : ce sont les êtres attachés à la multiplicité et qui, par suite, sont incapables de s'élever de la connaissance distinctive à la connaissance unifiée... « Pauvreté », « simplicité », « enfance », ce n'est là qu'une seule et même chose, et le dépouillement que tous ces mots expriment aboutit à une « extinction » qui est, en réalité, la plénitude de l'être. » R. Guénon, *El faqru*, dans le *Voile d'Isis*, oct. 1930, p. 719-720. — Notons que si certains derviches eurent parfois tendance à ne pas regarder plus loin que la pauvreté matérielle et à s'installer même assez confortablement dans leur mendicité, d'autres, surtout dans les siècles suivants, après des débauches de poésie et de métaphysique, purent limiter leurs ambitions à bien disserter sur la théologie mystique. Les saints authentiques surent au contraire ne pas séparer la connaissance et l'ascèse, et embrasser toute l'étendue de la vie spirituelle.

Ce désencombrement et ce retournement procurent la joie. Libre d'attaches avec le monde et avec lui-même, non pas avec la beauté du monde ni avec son « soi » essentiel, mais avec ce qui est relatif, limité, négatif, périssable dans le monde et dans le « moi » le faqîr regarde avec des yeux renouvelés un monde transformé où le saint est à proprement parler un levain qui soulève, un sel qui empêche de croupir, un souffle qui évite au cosmos de s'affaisser sous son propre poids.

Sahl ibn 'Abdallah al Tostarî fut appelé un jour au chevet d'un tyranneau malade. « Comment veux-tu que Dieu te délivre du mal quand tu retiens tant de gens en prison ? » Les prisonniers relâchés, le malade fut guéri par les prières de Sahl et offrit à ce dernier de l'argent qu'il refusa. « Pourquoi, dit-on à Sahl, n'as-tu pas pris cet argent pour le distribuer aux pauvres ? — Regardez », se contenta de dire Al Tostarî ; et les gens virent le sable qui brillait aux pieds du saint comme des millions de pierres précieuses. « Ceux, dit-il, qui ont toutes ces richesses à leur disposition, n'ont pas besoin d'argent. » De même, Ibrâhîm ibn Adham n'avait qu'à ramasser du sable sur la plage d'un fleuve pour payer un batelier avec une poignée d'or. Un jour qu'il retirait son seau d'un puits, il le vit plein d'or qu'il jeta. Ayant descendu une seconde fois le seau, il le trouva plein d'argent ; une troisième fois, plein de perles. Moins ému qu'impatienté, « Mon Dieu, dit-il, je sais bien que tu ne manques pas de trésors, mais je ne serai pas égaré par la vue de tant de richesses. Donne-moi seulement de l'eau pour que je

fasse mes ablutions. » Et il redescendit le seau qui remonta enfin plein d'eau fraîche (31).

Merveilleusement soulagé du fardeau le plus lourd inhérent à la condition humaine, libéré à la fois de la mauvaise conscience, de l'inquiétude et du désir, le faqîr peut goûter tranquillement les joies simples à l'état pur. Nous avons cherché la pauvreté, disait Ibrâhîm ibn Adham (32), et c'est la richesse qui nous arrive (puisque le peu que nous avons nous suffit). Les gens ont cherché la richesse et ils ont eu la pauvreté (car ils n'ont jamais assez de ce qu'ils obtiennent). Et un jour que, voyageant avec Ibrâhîm ibn Bachchâr, ils n'avaient rien à manger : « Songe, dit-il, au bienfait dont Dieu gratifie les pauvres en ce monde et en l'autre. Le Jour du Jugement, il ne leur demandera pas s'ils ont fait l'aumône, accompli le pèlerinage, payé la dîme, visité leurs proches. C'est aux riches, ces malheureux, qu'il demandera des comptes. Ceux qui sont pauvres en ce monde seront riches dans l'autre, ceux qui sont honorés ici-bas seront humiliés là-haut. Ne t'afflige pas ; nous sommes les rois des riches » (33).

De même, Aboû Hafç, à qui l'on demandait ce qu'apporterait le pauvre à son Seigneur le jour du Jugement, disait : « Sa seule pauvreté » ; et Al Warrâq : « Bienheureux les pauvres en ce monde et en l'autre. Le sultan de ce monde ne leur demande pas l'impôt et le souverain maître ne leur demandera pas de comptes dans l'autre » (34). Voyageant avec

(31) ʿAttâr, 96.
(32) Qouchayrî, 133 ; Ançârî, 229 seq.
(33) Yâfiʿî, 206.
(34) Qouchayrî, 133 ; Ançârî, 229 seq.

une troupe d'amis et n'ayant à manger qu'un peu de pain sec, Ibrâhîm ibn Adham entra dans un ruisseau jusqu'aux genoux, dit *bismillah,* but dans le courant, dit *alhamdoulillah,* revint s'asseoir, étendit les jambes et déclara: « Si les rois connaissaient le bonheur dont nous jouissons, ils nous combattraient avec leurs épées pour le prendre, si délicieux est notre plaisir, si léger notre souci » (35).

Des Tsiganes, dont le *faqr* s'arrête d'ailleurs à la sensation dans l'instant, Liszt disait : « Ils parviennent à l'absolue liberté de l'*être* par l'absolue indifférence de l'*avoir* » (36).

« La pauvreté, disait encore Ibrâhîm ibn Adham, est un trésor que Dieu conserve dans le ciel et qu'il répartit seulement entre ceux qu'il aime... (37) L'homme libre et généreux est celui qui sort son âme de ce monde avant qu'il n'en sorte lui-même » (38). C'est par ce *faqr* intégral qu'il atteignait la joie parfaite au comble de l'humiliation mondaine et de la déréliction.

C'est un jour d'hiver, en Ombrie, sur la route de Pérouse à Sainte-Marie-des-Anges, que François d'Assise, le Petit Pauvre, révéla à frère Léon le secret de cette joie parfaite. Elle ne se trouvait, pour les Frères Mineurs, ni dans les grands exemples d'ascétisme, ni dans les miracles, ni dans le don des langues, des sciences ou de la prophétie, ni dans la connaissance des secrets de la nature, du

---

(35) Mounâwî, Ms Arabe 6490, fol. 37 ; Nicholson, op. cit., 215-220.

(36) Franz Liszt, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie,* 1859, p. 55.

(37) *Encyclopédie de l'Islam,* Nicholson, art. Ibrâhîm ibn A.

(38) Mounâwî, fol. 37.

cours des astres, des vertus des plantes ou des bêtes, ni dans l'éloquence et le pouvoir de convertir les pécheurs ou les infidèles. Où donc est-elle ?, demandait frère Léon. Et François répondait : « Quand nous serons à Sainte-Marie-des-Anges, tout trempés par la pluie et glacés par le froid et crottés de fange et affligés de faim et frapperons à la porte du couvent, et le portier viendra irrité et dira : Qui êtes-vous ? et nous dirons : nous sommes deux de vos frères ; et icelui dira : vous ne dites vrai, ainsi êtes deux ribauds, qui allez engeignant le monde et dérobant les aumônes des pauvres ; allez-vous en ; et ne nous ouvrira point, et nous fera demeurer dehors à la neige et à l'eau avec le froid et avec la faim, jusques à la nuit : alors, si nous soutenons telle injure et telle cruauté et tels congés patiemment sans nous en troubler et sans murmurer de lui, et pensons humblement et charitablement que ce portier vraiment nous connaît et que Dieu le fait parler contre nous ; ô frère Léon, écris que là est joie parfaite. Et si nous persévérons à frapper et qu'il sorte hors tout furieux, et comme galefretiers importuns nous chasse avec vilenies et avec soufflets, disant : partez-vous d'ici, petits larrons très vilains, allez à l'hôpital, car ici point ne mangerez-vous et ne serez hébergés ; si nous le supportons patiemment et avec allégresse et avec amour, ô frère Léon, écris que là est joie parfaite. Et si encore contraints par la faim, et par le froid et par la nuit, nous frappons davantage et appelons et prions pour l'amour de Dieu avec grande plainte qu'il nous ouvre et nous laisse seulement entrer ; et icelui plus scandalisé dira : voici des galefretiers importuns : je les paie-

rai bien comme ils méritent : et sortira dehors avec un bâton noueux et nous prendra par le capuchon, et nous jettera par terre et nous roulera dans la neige et nous battra avec ce bâton, nœud à nœud ; si nous souffrons toutes ces choses patiemment et avec allégresse, pensant aux peines du Christ béni, lesquelles devons souffrir pour son amour, ô frère Léon, écris que là et en cela est joie parfaite » (39).

Le pendant exact de ce passage des *Fioretti* se retrouve dans la vie même d'Ibrâhîm ibn Adham. On lui demandait un jour s'il avait jamais trouvé la satisfaction de son désir :

« Oui, dit-il ; deux fois. La première, j'étais à bord d'un navire où personne ne me connaissait. J'étais vêtu d'habits grossiers, ma chevelure était longue et mon aspect tel que tout le monde riait et se moquait de moi. Il y avait là un bouffon qui passait son temps à me tirer la barbe, à me l'arracher et à me faire subir toutes sortes d'affronts à sa manière. J'étais parfaitement satisfait. Mais ma joie atteignit son plus haut point le jour où ce bouffon alla jusqu'à pisser sur moi.

« La seconde fois, j'arrivais dans un village par une forte pluie qui avait tout trempé mon manteau sur mon corps et j'étais tout transi par le froid de l'hiver. On ne me laissa pas entrer dans la mosquée. Il en fut de même à la porte de trois autres mosquées où je cherchai abri. De désespoir, comme le froid resserrait sa griffe sur mon cœur, j'entrai

---

(39) *Les petites fleurs*, traduction A. Peraté, ch. VIII. — Olivier Lacombe rapproche cette conversation de celle du Bouddha et de son disciple Poûrna : même paradoxe vécu, même défi à la nature, même recherche d'une surharmonie existentielle entre la chair et l'esprit. *La pauvreté partout bénie*, dans *Etudes Carmélitaines*, 1939, I, p. 109-115..

au hammam et j'étendis mon manteau le long du poêle. La fumée m'enveloppa, noircit mes vêtements et mon visage. Alors, je me sentis entièrement satisfait » (40).

C'est ce jour-là peut-être qu'il fit une émouvante rencontre : mis à la porte de la mosquée, un soir pluvieux, par un gardien qui craignait de voir les étrangers vagabonds voler les lampes ou les tapis, réfugié près du four du hammam voisin, Ibrâhîm vit un homme couvert d'un sac. C'était le chauffeur du bain. Il le salua. L'homme ne répondit pas mais lui fit signe de s'asseoir. Il semblait inquiet et regardait à droite et à gauche. Quand il eut fini de chauffer, il se retourna, salua Ibrâhîm en appelant sur lui la bénédiction de Dieu. « Pourquoi ne m'as-tu pas répondu tout de suite ? demande Ibrâhîm. — J'étais le voisin de gens, répond énigmatiquement l'homme, et j'avais peur en te saluant de me distraire et de trahir. — Pourquoi regardais-tu à droite et à gauche ? As-tu peur ? — Oui. — De quoi ? — De la mort, car je ne sais de quel côté elle viendra. — Combien gagnes-tu par jour ? — Un dirhem et un dâniq (41). Je dépense le dâniq pour ma famille et le dirhem pour la famille d'un de mes frères. — Un frère issu de ton père ou de ta mère ? — Non ; c'est quelqu'un que j'ai aimé en Dieu. Il est mort en laissant de la famille. — As-tu demandé à Dieu quelque chose qu'il ne t'ait pas encore accordé ?

---

(40) Houjwirî, 68 ; ʿAttâr, 88-89. — L'on ne songera pas à appliquer ici la théorie des emprunts qui, à vrai dire, permet de déployer beaucoup d'érudition, mais, poussée à l'excès, aboutit à esquiver les vrais problèmes.

(41) Dirhem (la drachme grecque), pièce de 2 à 3 grammes d'argent (environ 12 sous) ; dâniq, sixième partie du dirhem.

— Oui ; depuis vingt ans, je fais une prière. — Laquelle ? — J'ai appris que, parmi les Arabes, il y avait un homme qui se distinguait parmi les ascètes et surpassait tous les dévots, nommé Ibrâhîm ibn Adham. Je désire le voir et mourir entre ses mains. — Sois content : je suis Ibrâhîm. Dieu t'a exaucé. Il n'a même pas voulu que je vienne à toi marchant sur mes pieds, mais traîné (par le gardien de la mosquée). » L'homme alors se leva, embrassa Ibrâhîm qui l'entendit murmurer : « O mon Dieu, tu as exaucé ma demande. Prends-moi maintenant vers toi. » Dieu exauça aussi sa deuxième prière et il tomba mort (42).



Nous l'avons dit, Ibrâhîm ibn Adham travaillait pour vivre particulièrement au métier de jardinier, quand il arrêtait le cours de sa vie nomade. « Travaille pour gagner ton pain ; tant pis si cela t'empêche de veiller la nuit et de jeûner le jour (43). » Il ne mangeait en règle générale que ce qu'il avait gagné par son travail et travaillait juste ce qu'il fallait pour se nourrir et aider ses compagnons ou d'autres pauvres. Il admettait la mendicité dans les circonstances exceptionnelles ou pour donner à un riche l'opportunité d'une bonne action ; mais il la réprouvait comme moyen permanent d'existence (44).

En Palestine, on le vit quelque temps à Jérusalem (45). En Syrie, il menait tantôt une vie errante, avec Ibrâhîm ibn Bachhâr, Aboû Yoûsouf al Gha-

(42) Yâfi'î, 218.
(43) Qouchayrî, 8
(44) *Encycl. de l'Islam*, art. cit.
(45) L. Massignon, *Lexique*, 150, d'après Maqdisî.

soûlî et Aboû 'Abdallah al Sinjârî, tantôt s'engageait comme travailleur agricole. A 'Abdallah ibn Moubârak qui lui demandait pourquoi il avait quitté son Khorâssân natal, il aurait répondu : « Je ne trouve nulle part de joie à l'existence en dehors de la Syrie, où je promène ma religion de montagne en montagne, de colline en colline, tandis que les gens qui me voient me prennent pour un conducteur de chameaux ou pour un fou » (46).

Tantôt il allait ramasser et vendre du bois mort, tantôt il s'engageait comme semeur ou moissonneur. Son scrupule et son respect du travail le poussaient à préférer louer ses bras plutôt que de se contenter de glaner des épis. Tantôt il gardait les jardins ou les vignes (47), et l'on pouvait se fier à ses soins consciencieux. Un jour, le propriétaire du verger qu'il gardait lui demanda d'apporter des grenades. Ibrâhîm prit les plus belles qu'il trouva. Elles étaient amères. « Depuis le temps que tu gardes ce jardin, dit le propriétaire, tu ne sais pas encore distinguer les grenades douces des amères ! — Mais tu m'as chargé de surveiller le jardin, non pas de goûter aux grenades. — Ah ! tu es digne d'Ibrâhîm ibn Adham ! » Se voyant sur le point d'être reconnu, le scrupuleux jardinier s'en alla » (48).

Un soldat de passage lui demanda un jour un fruit. « Le propriétaire, dit Ibrâhîm, ne m'a pas autorisé à disposer de son bien. Et comme le soldat furieux lui donnait un coup violent sur la tête : « Frappe encore une tête qui a si souvent désobéi

---

(46) *Encycl. de l'Islam*, art. cit.
(47) Sarrâj, *Lumâ'*, 178..
(48) 'Attâr, 93.

à son Dieu. » Gêné, le soldat s'en alla, murmurant des excuses : « Ne t'excuse pas, dit Ibrâhîm ; c'est la tête que j'ai laissée à Balkh qui réclamerait des excuses » (49). Une autre fois, un soldat, lui demandant le chemin de la ville, aurait été conduit par Ibrâhîm au cimetière. « Voici l'habitation des hommes ». Le soldat le frappe, Ibrâhîm le bénit et l'homme demande pardon. C'était sans doute par scrupule qu'Ibrâhîm ne voulait pas montrer la route à des hommes engagés dans une guerre peut-être point légitime ; on nous rapporte même qu'il coupa un jour la corde de son puits pour n'avoir point à ravitailler en eau une troupe de soldats qui se rendait en Egypte (50).

Parfois aussi, après la prière du soir, Ibrâhîm allait crier devant les maisons : « Qui veut faire moudre du blé ? » Les femmes lui en apportaient des paniers ; il s'asseyait, un moulin à bras entre les jambes, et n'allait se coucher qu'après avoir moulu toute la quantité pour laquelle il avait été engagé. Il allait alors rejoindre ses compagnons avec lesquels il partageait son maigre gain.

Quand il travaillait, il avait coutume de rythmer ses mouvements en chantonnant : « En Dieu j'ai mis ma confiance et j'ai laissé de côté l'humanité. » (Mais il précisait à l'occasion que, pour se détourner vraiment de « l'humanité », il fallait se détourner surtout de soi-même, et qu'il était vain de se détourner des hommes pour se tourner vers soi (51).

---

(49) Qouchayrî, 9 ; Yâfi'î, 100.
(50) Nicholson, dans *Zeits. für Assyr.*, 1912, p. 215-220.
(51) Hujwirî, 103.

Ne vivant souvent que de pain sec et d'eau, jeûnant généralement trois jours sur quatre (52), il était devenu si maigre qu'il semblait devoir tomber au premier souffle de vent. Il était pourtant si vigoureux qu'il fendait d'un coup de hache une bûche qu'aucun de ses compagnons ne pouvait couper.

Son aspect devait être parfois assez étrange s'il est vrai qu'il éprouva une de ses plus grandes joies un jour que, regardant son manteau de peau de bête, il ne put y distinguer les poils des poux. Vêtu en hiver d'un manteau de peau avec tous ses poils, sans chemise, ni chaussures, ni turban ; en été, de deux pièces d'étoffe achetées quatre dirhems, l'une enroulée autour de la taille, l'autre jetée sur les épaules, il évoquait le plus sauvage des Bédouins. On le vit aussi avec la *mouraqqa'a* des ascètes gyrovagues, un manteau fait de tant de pièces diverses cousues ensemble qu'il pesait, dit-on, trente kilos (53). Cette *mouraqqa'a,* que la tradition fait porter à Jésus et qu'al Hallâj préféra au froc de laine (*çoûf*) des çoufis, avait un sens mystique. Ibrâhîm refusait de dire pourquoi il l'avait prise : « Si je disais que je l'ai prise par choix délibéré, ce serait de la prétention ; si je disais que je l'ai prise par nécessité, ce serait une plainte ; je l'ai revêtue, voilà tout. »

Il avait hérité, nous avons déjà eu l'occasion de le voir, le *wara'* de son père, cette attention minutieuse à ne rien empiéter sur le droit d'autrui. Comme on fait venir Adham à Balkh pour la moitié

(52) Quand il était avec Soufyan al Tsoûrî, selon Mounâwî, fol. 37.

(53) Içbahânî, *Hiliya*, n° 394 ; Mounâwî, fol. 36 ; *Encycl. de l'Islam*, art. Ibrâhîm.

d'une pomme, on fait aller Ibrâhîm de Jérusalem à Baçra pour une datte. Il s'était endormi, roulé dans une natte dans la mosquée d'Omar. A minuit, il vit, en rêve, entrer un vieillard avec ses quarante compagnons vêtus d'une étoffe grossière. Après avoir prié, le vieillard s'assit sur le *mirhâb* (la niche vide qui indique la *qibla,* la direction de La Mecque vers laquelle on se tourne pour prier). « Il y a ici, dit un des hommes, quelqu'un qui n'est pas des nôtres. — En effet, dit le vieillard, c'est Ibrâhîm, fils d'Adham. Voilà quarante nuits qu'il ne peut goûter la saveur des bonnes œuvres. — O vieillard, dit Ibrâhîm, tu dis vrai ; mais, au nom du Seigneur très haut, explique-moi à quoi cela tient. — Un jour, à Baçra, tu achetais des dattes dans une boutique. Une d'elles tomba à terre. Pensant qu'elle était tombée de ta main, tu l'as ramassée, mêlée aux tiennes, et mangée sans y faire attention. » Ibrâhîm partit le lendemain pour Baçra et raconta le tout au marchand de dattes qui l'acquitta de sa dette et déclara : « Puisque la chose est de nature si délicate, puisque la nuance qui sépare le licite de l'illicite est si difficile à saisir, moi aussi je veux me faire derviche et me consacrer à la dévotion. » Il employa en bonnes œuvres tout son bien et se fit moine mendiant (54).

Ce *wara'*, ce scrupule, est considéré comme une des premières étapes de la voie ascétique et les çoufis des premiers siècles insistaient tout particulièrement sur sa valeur. Ce peut être une obsession un peu étroite, une gageure un peu absurde, attachant en un sens trop d'importance à la pro-

(54) ʿAttâr, 94.

priété, visant à une pureté impossible, voire à une inconsciente satisfaction de soi ; mais, sous la stylisation des anecdotes, il faut y voir une héroïque protestation contre l'avidité et le sans-gêne du vulgaire, une réaction, comme le *faqr* lui-même, contre l'ordinaire volonté d'élargir sans souci des autres êtres son propre espace vital, un respect religieux moins des biens que des droits, l'affirmation que la dignité de l'homme transcende la lutte aveugle pour la vie.

Ibrâhîm ne faisait pas de l'ascèse (*zouhd*) un sport avec ses records et ses satisfactions intimes. C'était en sincérité et en générosité qu'il surpassait ses compagnons, non en jeûnes et en prières. Il passait parfois la nuit à méditer et à réciter les litanies de son *wird*, mais sans rigorisme. Comme il s'était attristé un jour d'avoir cédé au sommeil, il lui fut dit de ne pas attacher trop d'importance à des détails : « Sois notre esclave. Lève-toi quand nous te faisons lever, et quand nous te couchons, couche-toi » (55).

Silencieux avec les étrangers, il riait et parlait aisément au milieu de ses compagnons. Il plaisantait en proverbes. A un derviche qui ne s'était pas marié, il disait : « Tu as raison. Qui prend femme s'embarque sur un navire ; qui a des enfants tombe à l'eau en pleine mer. » Et comme on lui demandait pourquoi il n'avait plus de femme : « Qui voudrait d'un mari comme moi, toujours nu et affamé. Si je le pouvais, je me répudierais moi-même » (56).

---

(55) Mounâwî, fol. 36.
(56) ʿAttâr, 84.

Il avait le sens de l'amitié. « Si ton frère te dit : « Donne-moi quelque chose » et que tu lui demandes « Combien », ton don ne vaut rien. » Un de ses compagnons, en le quittant, lui demandait de lui indiquer ses défauts : « Je n'en ai pas remarqué, dit Ibrâhîm, car je t'ai regardé avec l'œil de l'affection et j'ai trouvé bon tout ce qu'il a vu. Demande à un autre. »

Non seulement il aidait ses amis à vivre de son travail, mais il n'était pas d'attention qu'il ne leur témoignât. Une nuit qu'il était avec eux dans une mosquée glaciale sans porte fermée, il se tint jusqu'à l'aurore debout dans l'ouverture pour empêcher la bise de les atteindre. Un soir qu'absorbé dans ses prières, Ibrâhîm se trouvait en retard pour le repas en commun, ses amis mangèrent sans l'attendre et se couchèrent. Il crut qu'ils s'étaient endormis affamés et se mit à pétrir de la farine ; puis, posant sur la terre sa longue barbe blanche, il souffla pour allumer le feu et faire cuire le souper de ses compagnons. Ceux-ci, se levant, lui dirent : « Que fais-tu, ô Ibrâhîm ? — Je veux vous faire cuire quelque chose car peut-être n'avez-vous rien mangé. » Ils se regardèrent en disant : « Voyez un peu, tandis que nous complotions contre lui, de quoi il s'occupait en pensant à nous » (57).

Le signe de l'initié ('ârif), disait-il, c'est de s'occuper à faire le bien et à adorer, de ne prononcer la plupart de ses paroles que pour la louange de Dieu et l'éloge des hommes. Et il disait souvent ce vers : « J'aime mieux du sel grossier qu'une datte où il y a une guêpe cachée. » Il voyait les choses d'assez

(57) Ibid., 87.

haut pour pouvoir traiter avec sarcasme la ridicule vanité des hommes : « L'amour de la gloire, c'est trouver que les lacets de tes souliers sont meilleurs que ceux de ton prochain. » « Même la gloire de la sainteté ne doit pas être recherchée. » « N'est pas vraiment sincère à l'égard de Dieu un dévot qui cherche la gloire par sa science, par ses œuvres, par ses sacrifices » (58).

Loin de tout pharisaïsme, s'il fuyait souvent dans la solitude, il chérissait le reflet divin sur les plus imparfaites images. C'est ainsi que voyant un ivrogne, vautré dans un ruisseau au milieu de ses vomissements, il s'approcha de lui pour laver une bouche qui avait prononcé le nom d'Allah. Quand l'ivrogne se réveilla et apprit ce qu'avait fait Ibrâhîm, il se repentit. Et Ibrâhîm entendit ce soir-là une voix qui disait : « O Ibrâhîm, tu as lavé sa bouche et nous avons lavé son cœur » (59).



Le cœur purifié lui-même, Ibrâhîm pouvait vivre dans la merveille. Qu'il ait d'un geste et d'un mot suspendu en l'air un homme qui tombait d'un pont, ne nous apprend sans doute pas grand'chose. Qu'il ait été nourri dans le désert de façon miraculeuse, qu'il ait calmé la tempête (60), ce sont là traits

(58) Cha'râwî, I, 59.
(59) Yâfi'î, 162.
(60) Mounâwî, fol. 36 ; 'Attâr, 80 ; Yâfi'i, 162. — Plusieurs miniatures indiennes représentent Ibrâhîm servi par les anges, ce qui souligne la popularité de ce saint arabe aux Indes. Cf. notes de A. Beveridge et de V. A. Smith, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1909, p. 75 et 1910, p. 167. Ibrâhîm est le héros de diverses histoires populaires aux Indes ; L. Massignon, *Lexique*, 68.

courants d'hagiographie folklorique. Mais ces anecdotes et les suivantes surtout illustrent de façon parfois saisissante la conception du saint axe du monde, son rôle pour la purification et la transformation de la nature.

Dans le désert, Ibrâhîm a soif et rencontre un berger qui lui demande : « Veux-tu du lait ou de l'eau ? — De l'eau. » Le berger frappe une roche et l'eau fraîche jaillit. Sur mer, le navire va faire naufrage ; l'équipage affolé entend une voix: « Vous avez peur alors qu'Ibrâhîm est parmi vous ! » Ibrâhîm s'asseoit avec un compagnon au pied d'un grenadier qui les prie de bien vouloir goûter à ses fruits. Il fait semblant de ne pas entendre. L'arbre insiste auprès du compagnon et ils se décident à manger. La grenade est amère. l'année suivante, les deux hommes repassent devant le grenadier qui a nourri le saint : les fruits, cette fois, sont délicieux et l'arbre reste connu sous le nom de grenadier des serviteurs de Dieu (61). Dans un bois, la nuit, devant leur feu, Ibrâhîm et ses compagnons n'ont rien à manger que du pain sec. « Ah ! si nous avions de la viande ! », dit l'un d'eux. Un chameau arrive poursuivi par un lion, se cogne à un arbre et tombe le crâne fendu. Les voyageurs n'ont plus qu'à l'égorger en hâte selon le rite pour que sa chair soit licite (*halâl*), à faire rôtir un morceau et à manger sous les yeux du lion. Comme saint François, Ibrâhîm savait d'ailleurs parler aux fauves. Un lion coupait la route. Le saint s'approche de lui et dit : « O Abou'l Harits (62), si l'on t'a ordonné quelque chose

(61) Yafiʿî, 265, 170 ; Mounâwî, fol. 36 ; ʿAttâr, 95.
(62) C'est le nom qu'on donne aux lions. Yâfiʿî, 162.

à notre égard, fais-le ; sinon retire-toi. » Le lion grogne et s'en va.

Le trait suivant illustre — avec un mélange assez fréquent d'admiration affectueuse, d'humour et d'un peu de scepticisme (63) — le pouvoir de la foi et celui de la parole. Ibrâhîm se trouve au sommet d'une montagne et parle à ses compagnons des mérites de la foi. « Le saint, dit-il, peut arriver à un état tel que, s'il dit à une montagne : « Ebranle-toi », la montagne se déplace. » A peine avait-il prononcé ces mots que la montagne se met effectivement en mouvement ; et il faut qu'Ibrâhîm dise en la frappant du pied : « Arrête-toi. Ce n'est pas à toi que je parlais. Je n'ai fait que donner un exemple » (64).

*
**

Ibrâhîm se refusait à écrire sur la science religieuse, se disant trop absorbé par l'action de grâces, trop préoccupé par la crainte de la mort et de ce qui la suit (65). Mais il semble, sans avoir prêché en public, avoir cherché à faire part de son expérience mystique à un public plus étendu que le petit noyau de ses compagnons d'errance. Il avait été gratifié de cent vingt intuitions, durant lesquelles il avait posé soixante-dix questions, mais il n'avait exposé que quatre de ces révélations. Se sentant mal com-

---

(63) Cf. par exemple l'histoire d'un saint tirant de l'air une pomme. Quelqu'un remarque qu'il y a un ver dedans. C'est qu'en descendant du monde perdurable en ce monde périssable, déclare le saint, elle a pris quelque chose de sa corruption. Et l'on admira la réponse plus encore que le miracle.

(64) Mounâwî, Ms Arabe 6490, fol. 37.

(65) Ibid., fol. 36.

(66) L. Massignon, *Lexique*, p. 226 ; Makkî, II, 67.

pris, il se tut (66). Le texte suivant, qui correspond à l'une des quatre révélations, est gros de la plupart des problèmes techniques qui se posaient aux mystiques et que les çoufis du IXe siècle à nos jours travailleront à élucider : pur amour, union transformante, déiformation, vision béatifique, rapports de la sainteté et de la prophétie.

« Ibrâhîm ibn Adham dit à un de ses frères en Dieu : Si tu désires être ami de Dieu et que Dieu t'aime, renonce à ce monde et à l'autre, ne les désire plus, vide ton moi des deux mondes, tourne ton visage vers Dieu et Dieu tournera son visage vers toi et te comblera de sa grâce ; car j'ai appris que Dieu révéla à Jean, fils de Zacharie (67) : « O Jean ! j'ai convenu avec Moi-même qu'aucun de mes serviteurs ne M'aimerait, — Moi le sachant, son intention sondée, — sans que Je devienne son ouïe qui lui sert à écouter, sa vue qui lui sert à voir, sa langue qui lui sert à parler, son cœur qui lui sert à comprendre. Et cela fait, je lui ferai haïr de s'occuper d'autres que Moi, je prolongerai sa méditation, je serai présent à sa nuit et familier à son jour. O Jean ! Je serai l'hôte de son cœur, le but de son désir et de son espérance, chaque jour et chaque heure lui sont un cadeau de moi, il se rapproche de moi et je me rapproche de lui, pour écouter sa voix, par amour pour son humilité. Par ma gloire et par ma grandeur ! Je l'investirai d'une mission qui sera enviée des prophètes et des envoyés. Puis j'ordonnerai à un crieur de crier ! « Vois X, fils de Y, saint et sanctifié de Dieu, son élu d'entre ses créatures, qu'Il appelle à Sa visite pour que son cœur se

(67) Saint Jean-Baptiste, Yahya en arabe.

guérisse à regarder Son visage. » Et quand il viendra à Moi, je lèverai les voiles entre lui et Moi, et il Me considérera tout à son aise ; puis Je dirai : « Reçois la bonne nouvelle ! Par ma gloire et par ma grandeur ! Je rassasierai pendant notre séparation ton cœur de sa soif de Me regarder, je renouvellerai ton investiture surnaturelle chaque jour, chaque nuit, chaque heure. » Et quand ces annonciateurs de la bonne nouvelle reviendront vers Dieu, Il les accueillera et dira : « O vous qui revenez à Moi, quel mal vous a fait ce que vous avez éprouvé dans le monde, puisque Me voici votre lot ? Quel mal vous ont fait vos ennemis, puisque Me voici votre paix ? » (68).

Déjà en effet les mystiques musulmans avaient commencé à distinguer, à côté de l'inspiration du prophète (*nabî*) et de la mission de l'envoyé (*rasoûl*), le rôle plus intérieur du saint (*walî*) appelé à transformer le monde, non en promulguant des ordonnances, mais en se transformant lui-même par l'union au principe du monde. Ils avaient de même commencé à distinguer, parmi les élus, les Gens du Jardin jouissant des récompenses paradisiaques et les Gens de la Présence pour qui la vraie récompense est la contemplation de la Face divine (69). Hiérarchie et distinction, plutôt qu'opposition, entre les deux récompenses, celle des œuvres et celle de la sanctification.

Ibrâhîm avait pris position sur cette question du « théocentrisme » et du « pur amour » qui continue à se poser dans les diverses religions. Aboû

(68) L. Massignon, *Lexique*, p. 226-228, d'après Mouhâsibî.
(69) *Ahl al janna* et *ahl al Hadra*. Cf. L. Massignon, *Al Hallâj*, II, 693.

Yazîd al Jadzânî ayant soutenu que le paradis était la plus haute récompense que les fidèles pussent espérer après la mort, Ibn Adham s'écria : « Par Dieu ! à mon avis, c'est le fait que Dieu ne détourne pas d'eux son gracieux visage qu'ils doivent considérer comme l'essentiel » (70). Et à quelqu'un qui disait aspirer à la sainteté (*wilâya*), il déclarait : « Eh bien ! ne désire aucune chose de la vie présente ni de la vie future. Vide-toi pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu et approche-toi ainsi de Lui » (71). Un initié (*'ârif*), disait-il, est quelqu'un qui ne se réjouirait pas de posséder tout ce bas-monde au prix de l'autre, qui ne regretterait pas même de perdre les deux mondes, qui ne concevrait aucun orgueil d'entendre tous les hommes célébrer ses louanges (72).

C'est pour illustrer dramatiquement cette thèse qu'on lui fait rencontrer, sur le chemin de La Mecque, à l'endroit où les pèlerins de l'Iraq prennent l'*ihrâm*, soixante-dix corps vêtus de la mouraqqa'a, gisant à terre. Un d'eux, qui était encore en vie, lui raconta leur aventure : « O Ibrâhîm, méfie-toi de cet Ami qui tue les pèlerins comme s'ils étaient des infidèles de Roum. Sache que nous étions une troupe de çoufis qui avions juré de ne rien admettre dans notre cœur en dehors de Dieu, qu'il soit exalté ! et de son amour. A la ka'ba, nous rencontrâmes al Khidhr, sur lui le salut ! et nous nous félicitâmes d'avoir trouvé un tel homme, assurés de n'avoir point perdu les peines de notre voyage. A notre

(70) *Encycl. de l'Islam*, art. Ibrâhîm ibn A.
(71) Jâmî, *Nafahat al ouns*. *Walî* vient de *walâ*, être proche.
(72) ʿAttâr, 85-86.

retour ici, une voix s'est fait entendre : « O vous qui professez pour moi un faux amour ! Avez-vous tenu votre engagement, vous qui donnez vos soins à un autre que moi ? Tant que je n'aurai pas versé votre sang, je n'entrerai pas en pacte avec vous. » A ce récit, frappé de stupeur devant tous ces cadavres d'amants, Ibrâhîm demanda : « Et toi, comment n'es-tu pas mort ? — C'est que j'étais cru (imparfait) ; maintenant je suis cuit (accompli) et je vais les suivre. » Ibrâhîm tomba évanoui ; quand il reprit connaissance, l'homme était mort (73).



Au cours d'un autre pèlerinage, Ibrâhîm trouva l'émotion la plus crucifiante et la suprême épreuve. Pour répondre à l'exceptionnelle vocation, il avait laissé à Balkh dans son « palais » une épouse ou diverses concubines, en tout cas un enfant, à ce qu'on rapporte. Il n'avait jamais donné de ses nouvelles, mais sa renommée avait atteint le Khorâssân. Faisant donc autour de la Ka'ba les tournées rituelles (c'est dans cette circonstance, est-il à remarquer, que les hagiographes placent souvent les rencontres décisives), Ibrâhîm aperçut dans la foule un jeune homme dont la beauté stupéfiait tout le monde. Il le regarda longuement et pleura. « Nous sommes à Dieu et nous retournons à lui, murmura un des compagnons du saint à qui ce dernier venait de dire qu'il fallait éviter d'arrêter ses regards sur les femmes et les éphèbes. Voici une faiblesse sans doute chez notre cheikh. Que signifie ce regard

(73) ʿAttâr, 81.

mêlé de larmes ? — O mon frère, dit Ibrâhîm, j'ai scellé avec Dieu un pacte que je ne puis défaire. Si je pouvais le défaire, je m'approcherais de ce jeune homme, car il est mon fils et la prunelle de mes yeux. Je l'ai laissé tout petit quand je me suis enfui vers Dieu. Le voici devenu grand, comme tu vois, et j'ai scrupule à revenir à ce que j'ai abandonné pour Dieu. Mais toi, va le saluer ; peut-être cela rafraîchira-t-il mon cœur. »

Le disciple s'approcha du beau jeune homme et le salua de ces mots : « Que Dieu te bénisse pour ton père ! — O mon oncle, dit le garçon, où est mon père ? Mon père est parti jadis. Ah ! puissé-je le voir une seule fois ! »

Puis éclatant en sanglots : « Puissé-je le voir et mourir à l'instant !

> *Si nos demeures s'éloignent, ta personne ne quitte pas mes yeux.*
> *J'ai logé ton amour en mon cœur dans un endroit que ne connaît pas mon cœur lui-même.*
> *Tu es un sceau sur ma pensée et il n'y a pas d'autre que toi sur ma langue.*

Quand le compagnon d'Ibrâhîm revint vers ce dernier, il le trouva agenouillé près de la Pierre d'Abraham qu'il avait toute arrosée de ses larmes, et priant pour que Dieu préservât son enfant de tout péché (74).

---

(74) Yâfiʿî, 86-87. Récit plus prolixe et orné dans al ʿAttâr, 82-84 : le fils et la femme d'Ibrâhîm s'entretiennent avec lui, ne veulent pas le laisser aller ; le fils meurt subitement au moment où il prend une trop grande place dans le cœur de son père. Cf. trait analogue dans la vie de Soumnoûn.

La mort d'Ibrâhîm est presque aussi mystérieuse que sa naissance. « On raconte, dit Al 'Attar (75), que, lorsque la dernière heure d'Ibrâhîm fut arrivée, il disparut à tous les regards, sans que personne ait jamais pu savoir au juste où se trouve son tombeau. Les uns disent que c'est à Bagdad ; les autres assurent que c'est à Damas ; d'autres encore soutiennent que c'est dans la ville de Loth ; mais la vérité est qu'on n'en connaît pas au juste l'emplacement. Lorsque Ibrâhîm fut trépassé, on entendit une voix qui criait de manière à retentir sur toute la terre : « Il est mort l'homme de confiance par excellence ! » Et ensuite : « Il est trépassé Ibrâhîm fils d'Adham ! »

Ce qui est certain c'est qu'Ibrâhîm mourut loin de son Khorâssân natal, à l'extrême-occident de l'Asie, probablement aux confins des empires arabe et byzantin. En Syrie, disent de façon vague Al Qouchayrî et Al Jâmi. En Cilicie, à Tarse, dit le chroniqueur Aboûlféda. Au cours d'une expédition contre les Grecs, précisent Al Içbahâni (qui ajoute que la cause de la mort fut une dysenterie) et Al Ançârî. En l'an 161 de l'Hégire sans doute, en tout cas entre 160 et 166 (776-783 de l'ère chrétienne). Il mourut dans une île, déclare Al Ançâri, et son corps fut ramené à Çour (Tyr), ou en pays byzantin, — c'est-à-dire sur les marches d'Asie Mineure, ce qui concorderait avec l'indication d'Aboûlféda ; — à Sûqîn, forteresse du pays des Roums, dit Yâqoût. Nous avons vu que c'était à Gébélé, un peu plus au sud, aux frontières de la Syrie et de la Cilicie, qu'Ibn

---

(75) 'Attâr, 97.

Batouta avait trouvé une tombe vénérée qu'on lui présenta comme celle du fils d'Adham (76).

La *Hiliya* d'Aboû Nou'im al Içbahânî nous assure d'ailleurs qu'Ibrâhîm servit dans deux expéditions contre les Grecs, dont l'une commandée par 'Abbas al Anthakî. S'il n'aimait pas, nous l'avons vu, les soldats envoyés en Egypte musulmane, il n'avait pas les mêmes scrupules quand il s'agissait de la guerre sainte. Mais c'était un militaire peu banal. Non seulement il refusait sa part de butin, mais il surveillait si attentivement, même en campagne, sa nourriture, afin de ne rien manger de canoniquement illicite, qu'il refusait même les volailles et le miel apportés par les paysans. Quand il ne trouvait pas d'aliment incontestablement légitime, il mangeait, dit-on, de l'argile et ne renonçait à ce régime que pour ne pas être responsable de sa propre mort (77). Peut-être l'exagération incombe-t-elle ici plutôt à l'hagiographe qu'à Ibrâhîm lui-même, car cette conduite semble assez différente de celle que nous lui avons vu en général tenir.

La lutte était assez vive, durant les dernières années de la vie d'Ibrâhîm, entre les califes arabes et les empereurs byzantins. En 746, Constantin V, le grand iconoclaste, avait pris Germanika en Syrie ; l'année suivante, sa flotte avait battu l'escadre arabe devant Chypre reconquise. Mélitène avait été prise par les Grecs puis par les Musulmans, quand, en 761, le calife 'abbasside Al Mançoûr avait pris l'offensive. La Cilicie était une des provinces les plus disputées

---

(76) Qouchayrî, 9 ; Ançârî, 70 ; Jâmî, *Nafahât* ; Içbahânî, *Hiliya* ; Aboûféda, *Annales*, II, 42 ; Yâqoût, *Mu'jam*, édit. Wustenfeld, III, 196, 14 ; Ibn Batouta, op. cit., I, 172.
(77) Chaʿrâwî, 59.

en même temps que la base de raids périodiques. En 778, Léon IV organisait une expédition sur la Syrie et, en 779, repoussait une invasion arabe en Anatolie. Puis l'impératrice Irène fait attaquer à son tour. Bagdad, au faîte de sa prospérité, riposte. En 782, Hâroûn, le futur Al Rachîd, fils du calife Al Madhî, fonce à la tête d'une grande armée où figurent les khorassaniens vêtus de noir, bat les Grecs en Lydie, arrive jusqu'au Bosphore et impose une trêve. Devenu calife, il entreprend avec succès de nouvelles campagnes, remporte une victoire navale sur les côtes de Pamphylie, puis subit quelques échecs et reste somme toute sur ses positions (78). Il faudra plusieurs siècles encore et l'entrée en scène des Turcs seljoukides puis ottomans pour venir à bout de l'Empire et conquérir Constantinople.

Il y a en tout cas lieu de croire à l'exactitude des récits qui font mourir Ibrâhîm pendant une des nombreuses expéditions contre les Grecs et qui placent sa tombe aux confins de la Syrie et de l'Asie Mineure. Son neveu, le poète Mohammed ibn Kounâsa (79), fils de sa sœur, parle dans ses vers de la « tombe occidentale » du grand ascète dont il célèbre le détachement, l'austérité, l'acuité d'esprit, la douceur et le courage.

Sur Aboû Ishâq Ibrâhîm ibn Adham ibn Mançoûr ibn Yazîd ibn Jâbir al Tamîmî al 'Ijlî, voir notamment :

Qouchayrî, *Risâla*, édit. du Caire, 1319 H., p. 8-9, et les commentaires d'Al Ançârî et Al 'Aroûsi (*Natâïj al afkâr al qoudsia* d'Al 'Aroûsi, Boulaq, 1290/1873).

---

(78) Ch. Diehl et G. Marçais, *Le Monde Oriental de 395 à 1081* (Histoire générale pub. s. la dir. de G. Glotz), 1936, p. 252-253 et 358-359. — Notons que Chaqîq al Balkhî, le disciple d'Ibrâhîm, fut tué en 194/809 à la prise de Kawlâb.

(79) Mort en 207/822 ; *Kitâb al Aghânî*, XII, 113, 7.

Aboû Naçr al Sarrâj, *Kitâb al luma'*, édit. Nicholson, 1911, p. 103-105, 150, 164, 178.

'Abdallah ibn As'ad al Yâfi'i *Rawdh al rayâhîn*, Le Caire, 1307 H., p. 86, 100, 162, 170, 173, 265, 298.

'Abderra'oûf al Mounâwî, *Kawâkib al dourriya*, Ms arabe 6490, inédit, Bibliothèque Nationale, fol. 36-37.

'Abdalwahhâb al Cha'râwî, *Thabaqât al Koubra*, 1343/1925, t. I, p. 59.

Hujwîrî, *Kachf al Mahjoûb*, trad. angl. Nicholson, 1911, p. 103.

'Abdarrahman al Çafoûrî, *Nazhat al majâlis*, II, p. 51.

Aboû Nou'îm al Içbahânî, *Hiliyat al Awliya*, Le Caire, t. VII, 1937, pp. 367-395, t. VIII, 1938, p. 3-58.

Aboû Thâlib al Makkî, *Qoût al Qouloûb*, I, 108, II, 67.

Aboulféda, *Annales*, édit. Reiske, arabe et latin, 5 vol., 1789-1794, t. II, p. 42.

Farîdeddîn 'Attâr, *Mémorial des Saints*, Trad. Pavet de Courteil, 1889, p. 78-97.

R. Nicholson, *Ibrâhîm ibn Adham*, in *Zeitschrift für Assyriologie...* Strassburg, 1912, t. XXVI, pp. 215-220 ; et article Ibrahîm ibn Adham dans l'*Encyclopédie de l'Islam.*

I. Goldziher, *The influence of Buddhism upon Islâm*, communication à l'Académie des Sciences de Hongrie, 30 mars 1903, compte rendu par T. Duka dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1904, p. 132.

Jakob Hallauer, *die Vita des Ibrahim ibn Edham in der Tedhkirat al Evliya des Ferid ed-din Attar*, Bâle, 1925.

Ibn Khallikân, Wafayât, trad. angl. de Sl'ane, *Biographical dictionary*, 1843, t. II, p. 13.

Ibn Batouta, *Voyages*, trad. Defrémery et Sanguinetti, 4 vol., 1853-59, t. I, p. 172.

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922 ; et *Al Hallâj, martyr mystique de l'islam*, 1932.

FOUDHAYL LE COUPEUR DE ROUTES

Cette femme, Foudhayl ne cessait de penser à elle. Quand il ne pouvait aller la trouver, il s'arrêtait en quelque lieu désert, évoquait son image et pleurait. C'était pour elle qu'il cherchait les trésors de ce monde. Ce soir-là, il venait d'escalader un mur, le long d'une route, et l'attendait. Et voici que vint à passer une caravane, où quelqu'un, balancé au sommet d'un chameau, psalmodiait le Coran en cadence.

« Le temps n'est-il pas arrivé pour les cœurs des croyants de s'humilier à la pensée d'Allah ? »

Ces mots de la belle sourate du Fer s'enfoncèrent comme une flèche dans le cœur de Foudhayl.

— Oui, s'écria-t-il. Il est arrivé ! Il est arrivé !

Revenant sur ses pas et surpris par la nuit près d'une ruine, il s'apprêtait à s'y installer pour dormir quand il entendit des voix.

— Foudhayl le coupeur de routes, Foudhayl est sur la route. Il nous faut rester ici. Nous ne pouvons partir avant le jour. Foudhayl est sur la route.

Car Foudhayl ibn 'Iyâdh était un brigand qui opérait avec sa bande sur les grands chemins entre Abiward (Bâverd) et Sarakhs, au fond du Khorâssân, aux limites méridionales du désert de sable des Turkmènes. C'était un brigand redouté, mais ce n'était pas un brigand ordinaire. Nous ne savons quelles circonstances l'avaient conduit à ce métier qu'il exerçait en y apportant le maximum de vertus compatibles avec le vol et le meurtre, car il avait, assure-t-on, « un penchant naturel pour le bien » (1). Vertus humaines d'ordre, de méthode, de modération, de générosité, de désintéressement, et même vertus surnaturelles de religion que bien des honnêtes gens eussent pu envier à ce bandit.

Tout d'abord, une rigoureuse exactitude : quand on partageait le butin, il s'en adjugeait, comme chef, la plus forte part et distribuait le reste à ses compagnons, en tenant registre écrit des quotités qui revenaient à chacun. Si une dame se trouvait dans la caravane attaquée, il veillait à lui éviter tout spectacle choquant et il l'exemptait du pillage. A chacun il prenait selon ses moyens : rien aux pauvres, peu aux peu fortunés, et à tous il laissait quelque chose. Même exercé avec cette modération, le métier était d'ailleurs assez lucratif, car il passait beaucoup de caravanes richement chargées entre le Turkestan et la Perse et la région de Sarakhs était particulièrement bien placée.

Un jour, les bandits aux aguets virent arriver une nombreuse caravane. Un marchand de celle-ci, s'apercevant de l'embuscade, prit sa course dans la campagne avec une bourse pleine d'argent. Il tomba

(1) 'Attâr, 70.

sur une tente où se trouvait, vêtu d'une tunique d'étoffe grossière, coiffé d'un bonnet de feutre et portant au cou un long chapelet, un homme auquel il expliqua son affaire. « Tu peux laisser ici ton argent », dit cet homme, et le marchand, ayant déposé la bourse dans la tente, rejoignit ce qui restait de la caravane. Les bandits avaient emporté les marchandises, à l'exception d'une faible partie, et ils avaient jeté à terre les voyageurs ligotés. Le marchand délia ses compagnons, puis repartit chercher sa bourse. Arrivé devant la tente, il y trouva les voleurs en train de se partager le butin sous la présidence de l'homme auquel il avait parlé tout à l'heure. « Malheur à moi ! s'écria-t-il en cherchant à fuir. J'ai confié mon argent à des brigands ! » Mais Foudhayl le fit revenir et lui dit de reprendre sa bourse là où il l'avait déposée. Puis il lui rendit sa liberté. Les hommes grognèrent, car ils n'avaient justement pas trouvé d'argent en espèces dans la caravane ; mais le chef déclara, péremptoire : « Cet homme a eu pleine confiance en moi ; je ne décevrai pas sa confiance. » Et il ajouta : « Pour moi, je me fie à Dieu et j'espère qu'il ne me décevra pas. »

Une autre fois, les bandits, ayant dispersé une caravane, se mirent à manger devant un des survivants qui leur demanda où était leur chef.

— Notre chef, dirent-ils, n'est pas ici ; il est au pied de cet arbre, là-bas, en train de faire sa prière.

— Mais ce n'est pas l'heure de la prière.

— C'est qu'il fait une prière surérogatoire.

— Va-t-il venir manger avec vous ?

— Non ; il jeûne aujourd'hui.

— Mais ce n'est pas le mois de ramadhân.

— C'est un jeûne surérogatoire qu'il observe.

Assez étonné comme cela se conçoit, le malheureux voyageur se rendit auprès de Foudhayl, attendit qu'il eût terminé sa prière et lui demanda comment il pouvait concilier le jeûne, la prière et le brigandage. Foudhayl se mit alors à lui réciter le Coran et notamment le verset 103 de la neuvième sourate, celle du Repentir : « D'autres ont avoué leurs fautes. Ils ont ainsi mêlé une bonne action à une autre mauvaise. Il peut se faire qu'Allah revienne à eux. En vérité, Allah pardonne. »

Foudhayl n'exigeait sans doute pas de ses brigands des jeûnes et des oraisons surérogatoires ; on nous assure toutefois (mais ici Al 'Attâr doit exagérer comme il lui arrive à l'occasion) qu'il renvoyait ceux qui ne s'acquittaient pas ponctuellement des cinq prières quotidiennes d'obligation.

Tel était l'homme dont parlaient en tremblant les voyageurs surpris par la nuit dans une ruine des frontières du Khorâssân. Mais Dieu avait retourné le cœur de Foudhayl. Le brigand s'avança vers le groupe et dit :

— Vous n'avez plus rien à craindre de Foudhayl (1).

Il commença par essayer de réparer ses torts. Mais comment retrouver des grains de sable sur une plage ? Il voulut se réconcilier avec ses ennemis. Un Juif d'Abiward, dont rien ne pouvait éteindre la rancune, lui déclara : « Je ne serai satisfait que si tu nivelles le monticule qui s'élève à tel endroit. » Il s'agissait d'une colline proche de la ville et que

(1) 'Attâr, 69-71 ; Qouchayrî, 9 ; Ibn Khallikân, II, 478 ; Cha'râwî, I, 58.

toute la population n'eût pu aplanir en travaillant pendant des mois. Foudhayl se mit à l'œuvre, passant ses jours et ses nuits à transporter du sable dans un couffin et sans qu'il y parût. Mais une nuit, la tempête s'éleva si violente qu'elle balaya complètement la colline de sable. Le Juif alors dit à Foudhayl : « Il faudra bien que je te pardonne, mais j'ai juré de ne le faire que si je recevais de toi de l'argent. Comme tu n'en as pas, prends cette bourse qui est sous ce coussin et paye-moi avec ce qui est dedans. » Foudhayl prit la bourse et en retira une poignée d'or qu'il tendit au Juif. Et celui-ci de se lever et de prononcer la profession de foi musulmane : la bourse ne contenait que de la terre qui s'était changée en or dans la main d'un homme au cœur sincère. Et Allah est le plus savant.

Alors Foudhayl résolut de quitter un pays théâtre de ses crimes et de partir pour la Mecque. Il prévint sa femme, lui offrant de lui rendre sa liberté. Mais sa femme déclara : « Je ne me séparerai pas de toi. Où que tu sois, je m'y trouverai pour te servir. » Et ils partirent tous deux pour la Maison sacrée (1).



Aboû 'Alî Foudhayl ibn 'Iyâdh ibn Mas'oûd ibn Bichr al Tâlakânî al Foundînî était né, sans doute, à Abiward, d'une famille d'origine arabe tamîmite, paraît-il, établie au fond du Khorâssân. Foundîn est une bourgade des environs de Merw, qui est une des villes les plus anciennes du monde dans une oasis du grand désert de sable (2).

---

(1) 'Attâr, 71-72.

(2) Ibn Khallikân, II, 478 ; Qouchayrî, 9. Suivant certains, il aurait été originaire de Samarkand ou de Bokhâra et élevé à Abiward.

Converti, avant de s'installer à La Mecque, il séjourna à Koûfa, où il étudia les diverses sciences religieuses, notamment celle du hadîts ou des traditions, base de la sounna. Il semble d'ailleurs avoir pratiqué cette science de façon assez large, s'intéressant plus au fond des pensées qu'à l'authenticité des transmissions. C'est ainsi que, le premier parmi les sounnites et avant Dzoû'l Noûn al Miçrî, il cite le recueil attribué à Ja'far al Çâdiq, l'imâm des chi'ites, et qu'il admet les hadîts du quelque peu légendaire Oways Qaranî (1).

S'il s'attachait relativement peu à la critique externe de l'*isnâd* des traditions, c'est-à-dire à la chaîne des rapporteurs ayant transmis chacune d'elles, ce n'est pas qu'il méconnût la méthode historique, mais plutôt parce qu'il désespérait de pouvoir l'appliquer correctement. Dans la masse formidable des traditions, que devaient élaguer pratiquement, mais sans résoudre complètement le problème général, Bokhârî et Moslim, comment discerner les authentiques ? La critique musulmane des premiers siècles, désespérant de toute autre méthode, s'efforça de classer les hadîts, de façon purement externe, d'après la valeur plus ou moins assurée de la chaîne de transmission (*isnâd*). La critique européenne moderne, s'attaquant au fond et cher-

(1) L. Massignon, *Lexique*, pp. 141, 180, 184. Oways al' Qaranî était un ascète du Yémen dont le parfum de sainteté serait venu jusqu'à Mohammed, mais qui ne se rendit au Hijaz qu'après la mort du Prophète. Il vécut, comme Foudhayl, à Koûfa, et serait mort à la bataille de Siffîn, en 31/657, combattant pour 'Ali. Il s'était fait arracher une dent, la même que celle que Mohammed perdit à Ohod, pour se conformer à l'Envoyé de Dieu. Bokhârî écartait ses hadits comme faibles ; Mâlik mettait en doute même son existence. — Cf. 'Attâr, 11-19.

chant à percer les intentions, tend à nier en principe tout hadîts qui aurait pu être forgé pour appuyer une thèse, donner à un théologien, à un moraliste, à un juriste, à un politicien, la tentation de l'inventer ou de le rattacher arbitrairement au Prophète, pour résoudre un problème et venir au secours de sa dialectique. Ce qui doit être très souvent vrai ; mais point toujours ; car nous ne pouvons prétendre limiter si étroitement le champ de position des problèmes ni celui des pensées que pouvaient exprimer Mohammed et ses compagnons.

Foudhayl, semble-t-il, et quelques autres, durent trouver que la critique externe poussée à fond ne laissait plus subsister grand'chose d'intéressant et de substantiel. Des traditions sur la façon de manger, de se laver ou sur le bois des cure-dents de Mohammed arrivent avec un isnâd impeccable, tandis que des sentences d'une haute portée religieuse, morale ou mystique n'en ont qu'un faible ou écourté. Ne convenait-il point de tenir compte plus encore de la nature du témoignage que de la qualité des témoins, pourvu que ce témoignage fût en accord avec l'ensemble de la Tradition, la conscience générale de la communauté et cette autre pierre de touche de la vérité qu'est le cœur purifié de l'homme ?

Sans aller jusqu'à formuler en ces termes le problème, certains s'arrogeaient le droit d'accepter et de propager des hadîts sans *isnâd*, voire d'en forger en mettant, par une sorte de fiction littéraire, dans la bouche du Prophète, des paroles qu'il aurait pu prononcer, ou encore de présenter comme hadîts telle phrase reçue en rêve ou en extase d'un prophète : Mohammed, Jean-Baptiste, David, Enoch,

Moïse, Jésus (hadîts *morsâl,* relâché, texte péremptoire dont on se permet d'écourter l'isnâd), ou prononcée par Dieu même dans le cœur du mystique (hadîts *qodsî,* sacré) (1). En creusant même un peu, on se demande si le fond de leur pensée ne serait pas ceci : on ne peut parler de Dieu qu'en paraboles et les paraboles inspirées au saint ou, dans un autre ordre, au poète, permettent d'entrer en contact avec une réalité que n'étreindrait pas le discours ordinaire.

Quoi qu'il en soit, Foudhayl ibn 'Iyâdh estimait que « celui qui a compris le *sens caché* du Coran se passe des livres du hadîts » (2). Il est responsable d'un hadîts qodsî célèbre placé dans la bouche de Dieu même : *Oudzkouroûnî adzkouroukoum* (3). Pensez à moi et je penserai à vous, ou : Souvenez-vous de moi et je me souviendrai de vous ; si vous ne vous souvenez pas de moi, je ne me souviendrai pas de vous. Il s'agit du *dzikr,* qui signifie à la fois citation, pensée, souvenir, litanie, et qui désigne maintenant le principal élément de la méthode çoufie d'entraînement spirituel, en même temps que la racine primordiale de toute existence.



Foudhayl ibn 'Iyâdh, qui fut le troisième mystique célèbre du Khorâssân, après Ibrâhîm ibn Adham (+160/776) et Ibn al Moubarak (+180/796), et avant Chaqîq al Balkhî (+194/809), eut pour maî-

---

(1) Cette question, avec toutes ses résonances, est excellemment traitée dans L. Massignon, *Lexique,* pp. 100-108.

(2) Cha'râwî, I, 58.

(3) Massignon, *Lexique,* 107 ; 'Attâr, 77.

tres spirituels Abân ibn Abî 'Ayyâch et Soufyân al Tsawrî (1), mystique et juriste d'une stricte orthodoxie, qu'il connut à Koûfa. A son maître Soufyân, il ne craignait d'ailleurs pas de parler sur le ton de l'égalité. Comme ils avaient passé une nuit à s'entretenir ensemble de toutes sortes de sujets édifiants, Soufyân al Tsawrî s'écria, tout heureux : « Quelle bonne nuit nous avons passée ! Quelle bonne conversation nous avons eue ! — Non, dit Foudhayl. Mauvaise nuit ! Mauvaise conversation ! — Et pourquoi donc ? — Parce que, ce que tu cherchais, c'était à prononcer des paroles qui me plussent et moi je cherchais des réponses qui eussent ton approbation. Préoccupés de bien parler, nous avons perdu de vue l'Essentiel. Il eut mieux valu rester seuls, chacun de son côté, et ne penser qu'à Dieu » (2).

Foudhayl eut comme disciple Moslim al Khawwâç, qui fut le maître du si sympathique Bichr al Hâfî. Ce dernier, Foudhayl le connut peut-être personnellement. Al Hâfî lui aurait demandé ce qu'on devait priser le plus, le *zouhd* (ascétisme) ou la *ridhâ* (satisfaction de l'âme) et Foudhayl aurait répondu : « Rien n'est au-dessus de la *ridhâ* » (3).

---

(1) Makkî, *qoût*, I, 29. — Selon Dhahabî, Mâlik ibn Dînâr reprochait à Abân (+ 128 ou 141) de fabriquer de faux isnâds pour autoriser des dévotions ou pour donner plus de poids aux sentences d'al Hasan al Baçrî. L. Massignon, *Lexique*, 101, 156, 191. — Soufyân al Tsawrî, mort à Baçra en 161/777, avait fréquenté Ibrâhîm ibn Adham ; il fut le maître d'Ibn 'Ouyayna et d'al Dârânî.

(2) 'Attâr, 75.

(3) *Ibid... Ridhâ*, c'est l'acceptation, la satisfaction, l'état de grâce, la complaisance réciproque de l'âme et de Dieu ; c'est une des « stations » de la nomenclature çoufie élaborée à partir de Dzoû'l Noûn al Miçrî. Ici la phrase oppose la grâce divine, qui a l'initiative et la primauté, à l'effort de l'ascèse.

Bichr, l'ancien ivrogne, qui eut une vie toute franciscaine, sut profiter du conseil.

Peut-être Foudhayl connut-il aussi Ahmad ibn Hanbal, alors tout jeune. Le fondateur du rite hanbalite, dont les disciples furent par la suite si hostiles aux mystiques, fut, à Bagdad, en relations amicales avec plusieurs çoufis, notamment Bichr, sans être toujours doctrinalement d'accord avec eux. Il aurait entendu Foudhayl dire : « Quiconque recherche la grandeur en ce monde obtient le mépris dans l'autre », et aurait reçu de lui ce suprême conseil : « O Ahmad ! sois queue, ne sois pas tête ; n'aspire jamais à la grandeur » (1).

Foudhayl, qui songeait à ses crimes, ne savait plus rire, vivait dans l'austérité et le mépris du monde et de lui-même. « Quand mourra Foudhayl, disait Ibn al Moubarak, la tristesse disparaîtra ». « Deux choses, disait Foudhayl, plongent le cœur dans les ténèbres : manger trop et rester longtemps couché... Deux mauvaises choses proviennent de votre ignorance : vous riez trop, ce qui est vraiment aussi étrange en ce monde que ce le serait de pleurer dans le paradis ; et vous donnez des conseils sans en accepter. » Et l'ancien bandit déclarait : « Si l'on m'offrait le monde entier sans même que j'eusse à en rendre compte, je le regarderais comme une charogne dont on écarte ses habits quand on passe près d'elle. Se laisser prendre à l'appât de ce monde est facile, s'en délivrer est une grosse affaire. » Et il disait à ses compa-

---

(1) 'Attâr, 75. Ibn Hanbal (164/780 - 241/855), avait en tout cas en commun avec les mystiques la conception du Coran incréé, et fut persécuté pour cela par l'inquisition mou'tazilite.

gnons : « Que penseriez-vous d'un homme qui, ayant des dattes dans sa manche, s'assoirait près des latrines et les y jetterait l'une après l'autre ? — Qu'il serait un fou. — Plus fou encore qui les jette dans son ventre jusqu'à ce qu'il soit plein, car ces latrines-là sont remplies par celles-ci » (1).

L'ordre naturel des choses sensibles ne peut en effet limiter l'esprit humain, qui, même s'y soumettant, le nie en un sens, pour l'achever. L'Homme des mystiques est un microcosme au centre des mondes, au confluent de l'évolution et de l'involution, des courants de chute et de retour, au nœud des forces centripètes et centrifuges qui composent l'univers. Et c'est le saint qui est particulièrement chargé de témoigner de ce retour. Pour lui les biens de ce monde ne sont pas des biens en soi, ni la récompense de vertus absolues, mais des dangers et des impedimenta ; et il contemple dans le monde le reflet inversé de l'autre. « Quand Dieu aime un homme, disait Foudhayl, il accroît ses afflictions ; quand il le hait, il accroît sa prospérité. » Paradoxe qui, en réalité, établit une harmonie. « Quand je désobéis à Dieu, disait encore le fils d'Iyâdh, je m'en rends compte sur-le-champ au caractère de mon âne » (2).

Toute son austérité n'empêchait pas Foudhayl d'être humain et aimable. Il pensait qu'être « poli et agréable à ses compagnons valait mieux que de

---

(1) Qouchayrî, 10 ; Ibn Khallikân, II, 479 ; 'Attâr, 76-77. Il rougissait, dit al 'Attâr, d'aller si souvent aux latrines bien qu'il n'y allât que tous les trois jours.

(2) Ibn Khallikân, II, 479 ; Qouchayrî, 10. « Quand quelqu'un maudit une bête de somme, celle-ci dit aussitôt : Que la malédiction retombe sur celui de nous deux qui est le plus infidèle à Dieu », dit Foudhayl. 'Attâr, 77.

passer les nuits à prier et de jeûner tous les jours. » Ce que l'ancien brigand abhorrait surtout, c'était le pharisaïsme : « Les actes de dévotion accomplis pour plaire aux hommes sont du polythéisme (*chirk*) (1) ».

Il regardait avec lucidité et fermeté les grands de ce monde et n'en trouvait d'ailleurs, semble-t-il, pas beaucoup dont on pût dire qu'ils étaient, dans leur puissance et leur justice, l'ombre de Dieu sur la terre. C'était alors l'apogée du califat de Bagdad ; mais l'afflux des richesses avait corrompu l'élan de l'empire musulman. Au califat oméyade de Damas, fondé par Moʿawiya, aux dépens des ʿAlides descendants du Prophète, avait succédé, au milieu du VIIIe siècle, le califat ʿabbasside de Bagdad. Ces ʿAbbassides, issus d'un oncle tardivement converti de Mohammed, avaient profité de la décadence des Oméyades, parfois plus arabes que musulmans, du mécontentement causé par les persécutions contre les ʿAlides (qu'eux-mêmes devaient combattre encore plus durement) et pris le pouvoir avec Aboû'l ʿAbbas justement surnommé le Sanguinaire, qui vainquit les Syriens avec l'aide des Persans et des Khorâssâniens. Al Mançoûr s'était installé à Bagdad, la Cité de Paix, devenue la plus magnifique ville du monde, et avait collaboré, beaucoup plus étroitement que les

---

(1) Ibn Khallikân, II, 479. — Sur la question de l'amour et de la crainte, Foudhayl préconisait non point un moyen terme, mais une synthèse, unissant les deux éléments en un composé psychologique supérieurement efficace. Celui qui connaît Dieu par la voie de l'amour seul, disait-il, meurt dans la familiarité naïve ; celui qui le connaît par la voie de la crainte seule est séparé de lui par l'appréhension ; celui qui le connaît par la voie de l'amour et de la crainte, Dieu l'aime, le traite généreusement, s'approche de lui et lui fait comprendre. Yâfiʿi, 205.

califes de Damas, avec les populations conquises. Al Mahdi avait régné dix ans avec l'autorité d'un émir des croyants, chef religieux et temporel de la communauté musulmane, et la pompe d'un monarque oriental héritier des Sassanides. A sa mort (168/784), ses deux jeunes fils Al Hâdî et Hâroûn se disputèrent le pouvoir. Al Hâdî régna deux ans. Mais sa mère, la belle ancienne esclave Khaïzorân, écartée du pouvoir, préférait son cadet, Hâroûn, qui avait été jeté en prison. Une nuit d'automne 170/786, le jeune calife fut étouffé dans son lit et Hâroûn, qui s'attendait à mourir de strangulation ou d'un mauvais café, vit entrer dans son cachot un officier qui le salua du titre d'*amîr al moûminîn.* Al Rachîd devait régner vingt-trois ans avec la gloire légendaire que l'on sait, en s'appuyant sur la famille persane des Barmakides, l'habile Yahya, l'énergique Fadhel, l'élégant Ja'far, vizirs tout-puissants jusqu'à leur éclatante disgrâce en 187/803. Entre temps, les 'Alides avaient été copieusement massacrés en Arabie (1).

Malgré l'incontestable grandeur de la civilisation musulmane à cette époque, beaucoup parmi les dévots et les mystiques même loyaux sujets, ne jugeaient pas tous ces événements édifiants (on devait en voir bien d'autres par la suite). Ils constataient aussi que l'administration n'était pas toujours un modèle d'équité, que le luxe effréné de la cour était même loin de respecter les prohibitions coraniques les plus élémentaires.

---

(1) Cf. Charles Diehl et Georges Marçais, *Histoire du Moyen Age*, t. III, *Le monde oriental de* 395 *à* 1081 ; 1936, chap. VIII. — Un survivant du massacre des 'Alides de 170, Idrîs, se réfugia au Maroc et y fonda une dynastie.

Les récits des rencontres de Hâroûn al Rachîd et de Foudhayl, assez peu vraisemblables, car nous ne savons même pas avec certitude si le fils d''Iyâdh séjourna à Bagdad, réflètent en tout cas cet état d'esprit. Soufyân ibn'Ouyayna (1) raconte qu'il se présenta un jour, avec lui et quelques autres, devant Hâroûn al Rachîd.

— O toi au beau visage ! dit Foudhayl à l'émir des croyants. Est-ce toi l'homme dont la main gouverne le peuple ? En vérité, tu as pris sur tes épaules un lourd fardeau.

Hâroûn ayant fait distribuer des bourses à chacun des çoufis présents, Foudhayl refusa la sienne.

— Si tu n'en veux pas pour toi, tu donneras l'argent aux pauvres, dit le calife ; mais Foudhayl demanda la permission de refuser.

— Pourquoi as-tu refusé dans ces conditions ? lui reprocha Soufyân quand ils furent sortis du palais de la Porte d'Or.

— Comment ! s'écria Foudhayl en saisissant son ami à la barbe. Toi le grand juriste de cette ville, toi que tous regardent comme une autorité, comment peux-tu faire une pareille erreur de jugement ? Cet argent a-t-il été légitimement acquis par ces gens (le calife et ses ministres) pour que je puisse légitimement l'accepter ?

Hâroûn al Rachîd lui aurait dit un jour :

— Combien grande est ton abnégation !

— La tienne, ô commandeur des croyants, est encore plus grande.

— Et comment cela ?

---

(1) + 198/813 ; disciple de Soufyân al Tsawrî, comme Foudhayl lui-même ; maître d'Ibn Harb.

— J'ai renoncé à ce monde transitoire, et toi, tu renonces au monde éternel (1).

Faridaddîn al 'Attâr a romancé ces rapports vrais ou supposés de Foudhayl et du calife en un passage de sa *Tadzkhira* (2) qu'on pourrait croire extrait des Mille et Une Nuits.

Un soir, Hâroûn, se sentant la poitrine à l'étroit et ne pouvant dormir, veut aller, avec son vizir Fadhel le Barmakide, à la recherche d'un homme édifiant. Ils frappent à la porte de Soufyân ibn 'Ouyayna. « Qui est là ? — L'émir des croyants. — Ah ! pourquoi ne m'avez-vous pas prévenu ? Je serais allé me mettre à sa disposition. » Hâroûn juge que cet homme si prévenant pour les puissants n'est pas celui qu'il cherche ce soir-là, et va chez Foudhayl ibn 'Iyâdh qui est en train de psalmodier le vingtième verset de la sourate XLV : « Se sont-ils imaginé, ceux qui ont fait le mal, que nous les mettrions sur le même pied que ceux qui ont cru et fait le bien ? »

Jugeant ces mots de bon présage, le calife et son vizir frappent à la porte.

— Qui est là ?

— L'émir des croyants.

— Que me voulez-vous ? Qu'ai-je à faire avec vous ? Ne me faites pas perdre mon temps.

— Il faut traiter le souverain avec plus de considération.

— Je n'ai rien à vous permettre, mais vous pouvez entrer malgré moi.

---

(1) Ibn Khallikân, II, 478.
(2) *Mémorial*, 72-74.

Ils entrent, cependant que Foudhayl éteint la lampe pour ne pas voir la figure des intrus. Hâroûn ayant touché sa main, le saint s'écrie :

— Que cette main est douce ! Ah ! si elle pouvait échapper au feu de l'enfer !

Et Foudhayl se met à prier tandis que le calife pleure.

— Adresse-moi au moins un mot, dit-il quand le saint a fini sa prière.

— O Hâroûn, ton ancêtre, qui était l'oncle paternel de l'Envoyé de Dieu, sur lui le salut ! lui dit un jour : « Etablis-moi prince sur un peuple. » L'Envoyé répondit : « Je t'ai fait prince sur toi-même. Si tu règnes sur ton âme, tu seras supérieur à ceux qui auraient régné sur les hommes durant un millénaire. » 'Omar fils d''Abdal'azîz (1), appelé au trône, disait : « Me voici pris dans les liens du califat. Les hommes considèrent le pouvoir comme un bien, moi je le considère comme une calamité. » O Hâroûn, si tu veux échapper au châtiment, le jour du Jugement, considère chaque vieillard parmi les musulmans comme ton père, les jeunes gens comme tes frères, les enfants comme tes fils, les femmes comme ta mère et tes sœurs. Sinon, ô Hâroûn, j'ai bien peur que ton beau visage ne brûle au feu de l'enfer. Si une vieille femme se couche le soir sans avoir mangé, elle t'accusera au Jour de la Justice.

— N'en dis pas davantage, intervient le vizir, car le calife est mort de chagrin.

— O Hâmân, réplique Foudhayl en faisant allusion au vizir de l'impie Pharaon (Coran XXVIII, 5)

---

(1) Un des rares califes oméyades célèbre pour sa piété, sa justice et ses vertus.

ce n'est pas moi, c'est toi et tes parents qui avez égaré le calife et l'avez perdu.

— Tais-toi, dit Hâroûn, redoublant de pleurs, au Barmakide ; s'il t'a appelé Hâmân, c'est qu'il me compare à Pharaon. O Foudhayl, as-tu quelque dette à acquitter ? poursuit-il, habitué à tout arranger avec de l'or.

— Oui, le service que je dois à Dieu.

— Et moi, je traîne le fardeau d'une dette envers tous les hommes.

Hâroûn veut donner au saint une bourse de mille pièces d'or.

— Tu peux l'accepter. Cet argent est légitime ; il m'est resté en héritage de ma mère.

Sans s'attarder à peser jusqu'à quel point les richesses acquises par la belle Khaïzorân étaient ou non légitimes, Foudhayl s'écrie :

— Ah ! mes conseils ne t'ont servi à rien. En te les donnant, je voulais alléger ton fardeau. Et toi tu cherches à rendre le mien plus pesant.

Et Hâroûn al Rachîd s'en va, pensif, admirant le courageux docteur.



Foudhayl ibn 'Iyâdh, nous l'avons dit, après un séjour assez long à Koûfa, vint s'installer avec sa femme à La Mecque, où il vécut en prédicateur populaire (1), un peu à la manière des orateurs des revivals méthodistes, baptistes ou fondamentalistes. Comme d'autres dévots, il se réjouissait d'être dans une des villes les plus arides et inconforta-

(1) Pratiquant le wa'dh, sermon populaire, correction fraternelle. 'Attâr, 72.

bles du monde, mais près de la Maison d'Allah, au cœur de l'Islam. De nos jours encore, il n'est pas rare de voir, au Maghreb ou aux Indes, un homme, ou une femme, saisi brusquement de langueur et de nostalgie : rien ne compte plus pour lui que d'aller à La Mecque ; la patrie où il a toujours vécu, où ses pères ont vécu et sont morts, lui semble pour l'instant sans saveur, trop lointaine du centre mystique de la communauté des fidèles. Il ne lui suffit plus de tourner vers la ka'ba son visage lors des prières, il lui faut en toucher le voile et la pierre. Il veut non seulement s'acquitter du pèlerinage, mais il souhaite encore s'installer en terre sainte et y mourir.

Foudhayl le Khorâssânien fut de ces dévots assidus au thawâf (sept tours dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, les trois premiers à l'allure rapide et cadencée du *ramal*, à petits pas, les coudes au corps, avec un geste balancé des épaules) et aux courses rituelles (sa'y) entre Çafa et Marwa. Il s'enivra de la ferveur des foules immenses dont les vêtements d'*irhâm* blanchissent la cour de la mosquée autour du cube drapé de noir, la vallée de Mina ruisselante du sang des moutons et des chameaux, ou les pentes du mont 'Arafa sur lesquelles Mohammed reçut les derniers mots de la révélation, — et sa chamelle, écrasée sous l'influx divin, ploya les genoux. Aux jours des grands pèlerinages, il priait Dieu de pardonner au peuple : « O grand Dieu ! si tous ces gens allaient demander un sou à la porte d'un riche, le leur refuserait-il ? Pardonner à tous ces hommes est moins pour toi que la plus menue pièce de monnaie. Et ne serait-ce pas moins

pour toi, tu es le Généreux, le Miséricordieux, le Clément-sans-bornes. »

Mais quel que fût son goût pour les rites du pèlerinage, il savait que la lettre ne vaut rien sans l'esprit et que le centre mystique du monde est dans le cœur de l'homme mieux encore que dans la Pierre noire. « Il y a beaucoup de gens, disait-il, qui, entrant aux latrines, en sortent purs, et beaucoup qui, allant à la Ka'ba, en reviennent souillés » (1).

Avant de quitter le monde, Foudhayl eut une suprême épreuve, celle de voir partir son fils 'Alî, mais dans des conditions qui faisaient de cette mort le « retour » par excellence. Ce fils, Ibn 'Iyâdh l'avait tant aimé qu'il avait eu un jour peur de le préférer à Dieu (2). Puis le jeune homme avait grandi, sensible et pieux. Un jour, un récitateur du Coran, doué d'une merveilleuse voix, psalmodiait devant Foudhayl. « Tu devrais, dit celui-ci, réciter aussi devant mon fils ; mais fais attention aux versets que tu diras ; il en est, sur la résurrection et le jugement, qu'il n'aurait pas la force d'entendre. »

Le lecteur du Coran se mit donc à psalmodier devant le jeune homme. Quand il en vint à la sourate du Coup (CI) :

> Le Coup ? Qu'est-ce que le Coup ?
> Et qui te fera connaître ce qu'est le Coup ?
> Le jour où les hommes seront comme des papillons qu'on disperse,
> Où les montagnes seront comme des flocons de laine cardée...

(1) 'Attâr, 74, 77.
(2) 'Attâr, 74.

le garçon pâlit, poussa un grand soupir, tomba à la renverse et mourut (1). Il avait été saisi par un de ces « instants » trop parfaits pour les forces humaines ; son esprit avait reconnu la parole primordiale à lui adressée avant la création du monde et s'était mêlé à jamais à cette Parole éternelle.

Ce jour-là, Aboû 'Ali al Râzî, un juriste qui fréquentait Foudhayl depuis trente ans et ne l'avait jamais vu sourire, le vit sourire et s'étonna. « Dieu a aimé une chose, dit Foudhayl, et je l'ai aimée aussi » (2).

Quand il mourut en 187/803, Foudhayl laissait une veuve et deux filles. Il les confiait à Dieu. « Quand je serai mort, avait-il dit à sa femme, prends ces filles, conduis-les à la montagne d'Aboû Qoubays et dis : « O mon Dieu ! Foudhayl en mourant T'a fait cette prière : « Lorsque Tu m'auras porté de ce monde dans l'autre, c'est à Toi que je confierai mes filles. »

Les trois femmes, ayant enterré le fils d''Iyâdh, se rendirent donc sur la colline brûlée qui domine à l'est la ville sainte. Elles s'y tenaient, pleurant et invoquant le ciel, quand vint à passer le roi du Yémen qui, leur ayant fait raconter leur histoire, déclara : « Je prends les filles de Foudhayl pour mes fils. » Il les conduisit en litière dans sa capitale, remit à leur mère pour chacune d'elles dix

---

(1) 'Attâr, 78. Ce jeune homme d'esprit généreux et au rang des plus saints, dit Ibn Khallikân, II, 480, est « l'un de ceux qui sont morts d'amour pour leur créateur. Ils sont mentionnés dans un livre que j'ai lu il y a longtemps, mais je ne puis me rappeler le nom de l'auteur. » Il s'agit sans doute du *qatla* de Tsa'labî, cité par Ghazalî.

(2) Ibn Khallikân, II, 480 ; Qouchayrî, 10.

mille pièces d'or, réunit sa cour en un grand festin, reconnut à l'une et à l'autre un droit de reprise de mille pièces d'or et célébra le double mariage (1). Et Allah est le plus savant.

Sur Foudhayl ibn ʿIyâdh, voir notamment : Qouchayrî, *Risâla*, pp. 9-10 ; Chaʿrâwî, *Thabaqât*, I, 58-59 ; Içbahânî, *Hiliya*, n° 369, tome VIII, 1938, pp. 84-139 ; Ibn Khallikân, *Biographical dictionary*, trad. angl. de Slane, II, 478-480. Farîdaddîn al ʿAttâr, *Mémorial des Saints*, trad. Pavet de Courteille, 1889, pp. 69-78.

(1) ʿAttâr, 78.

BICHR LE VA-NU-PIEDS

C'était par politesse que Bichr marchait pieds nus. La Terre est le tapis d'Allah, un tapis émaillé de fleurs et de lignes subtiles comme ceux d'Ispahan ; un tapis semé de tous les prestiges à la fois illusoires et réels de la création ; le tapis de la salle royale qui conduit au trône. Un homme bien élevé se déchausse avant d'entrer dans une maison, à plus forte raison dans le palais du souverain assis sur l'Arche au sein de laquelle tournent les mondes.

« Pose avec douceur le pied sur la terre, écrira plus tard un poète insistant surtout sur la solidarité cosmique, car cette terre était peut-être l'œil vif d'un bel adolescent ».

Un soir que Bichr vagabondait complètement saoul, il trouva par terre, foulé déjà par maints pieds de passants, un morceau de papier sur lequel était écrit : *Bismillah ar rahmân ar rahîm...* Au

nom de Dieu, le clément, le miséricordieux... Ramassant ce papier, il l'enveloppa dans un bout d'étoffe avec un petit morceau de musc et déposa le tout avec respect dans la fente d'un vieux mur (1). La même nuit un pieux personnage de la ville eut un songe dans lequel il lui était ordonné d'aller dire à Bichr ces paroles : « Puisque tu as ramassé notre nom qui gisait à terre, que tu l'as nettoyé et parfumé, nous aussi, nous honorerons le tien dans ce monde et dans l'autre. »

Or Bichr était un homme perdu de réputation, qui passait la moitié de son temps dans l'ivresse. Comme le songe revint par trois fois, le vénérable personnage, qui avait jusqu'alors hésité à le prendre au sérieux, partit à la recherche de Bichr, qu'il trouva naturellement au cabaret avec une bande de noceurs. Il ne lui eut pas plus tôt répété les paroles du songe que Bichr se leva et fit ses adieux à la compagnie, disant : « Mes amis, on nous appelle ! nous y allons » (2).

Bichr ne se faisait pas répéter deux fois la même chose. Aussi préférerons-nous sacrifier à cette version de son repentir celle du compilateur Al Yâfi'î, qui rapporte d'ailleurs aussi la première (3).

---

(1) C'est une habitude au Maroc encore aujourd'hui de ramasser et de mettre dans un mur tout papier traînant par terre et où pourrait être écrit le nom d'Allah. Saint François d'Assise ramassait de même tout papier portant un nom sacré.

(2) Qouchayrî, p. 11 ; Içfahâni, VIII, 336 ; Ibn Khallikân, I, 257 ; 'Attâr, p. 97. Selon les trois premiers, c'est Bichr lui-même qui aurait eu le rêve.

(3) Yâfi'î cite l'histoire de Mançoûr ibn 'Ammar le prêcheur, qui ramassa une feuille de papier ou était écrit « Bismillah » et qui, ne trouvant pas d'endroit où la mettre, l'avala. Il entendit en songe : « La porte de la sagesse t'a été ouverte à cause de ce geste », *Rawdh*, p. 162 et 132.

« Un jour que Bichr et ses compagnons de débauche buvaient et se réjouissaient bruyamment dans sa maison, un saint homme frappa à la porte. A la servante qui vint ouvrir, il demanda simplement : « Le maître de cette demeure est-il un homme libre ou un esclave ? — Un homme libre, certes. — Tu as raison ; s'il était un esclave, il observerait les règles de l'obéissance, il renoncerait aux jouissances interdites et aux frivolités. » Bichr, qui avait entendu ces paroles, sortit tête nue et pieds nus, courut après l'étranger : « C'est toi qui viens de parler ? — Oui. — Répète ce que tu as dit. » L'homme répéta sa phrase. Bichr tomba par terre et, la joue dans la poussière, se mit à répéter « *'Abd, 'abd, 'abd ;* esclave esclave, esclave... » Et il partit tête nue, pieds nus ; ce qui lui valut le surnom d'*al hâfî.* »

Ce qui semble bien acquis, c'est que Bichr se trouvait pieds nus et « partit » ainsi sans prendre la peine de mettre des sandales, au moment où il éprouva cette commotion psychique (que les çoufis appellent *waqt,* instant, les zénistes chinois *wou* et les japonais *satori* (1), qui retourna comme un gant sa vision du monde. C'est la raison qu'il aurait donnée lui-même de son habitude. « Le jour où je suis entré dans cette voie, lui fait dire Al'Attâr, après avoir fait un contrat avec Dieu, j'étais pieds nus. Maintenant je rougirais de mettre des chaussures. En outre, le Seigneur (qu'il soit exalté !) a dit : « Allah a créé pour vous la terre comme un

(1) Cf. *Mesures* du 15 juillet 1938.

tapis » (1) ; si je marchais avec des chaussures sur le tapis du Seigneur, ce serait un manque de convenances. » Notons, outre cette délicatesse scrupuleuse qui est la nuance particulière de la spiritualité de Bichr, l'association entre l'idée de contrat et celle d' « instant » privilégié. C'est en effet que les « instants » par lesquels les mystiques prennent contact avec la Réalité sous-jacente au temps sont des échos d'un instant primordial, celui du Pacte par excellence où Dieu a demandé aux âmes dans les reins de l'Adam cosmique s'il n'était pas leur Seigneur ; et elles ont répondu : oui. La musique est pour les derviches un souvenir de ce son enivrant à jamais (2).

On raconte encore (3). que Bichr cassa un jour le lacet d'une de ses sandales et alla en demander un autre à un boutiquier qui, de mauvaise humeur ce jour-là, l'envoya promener. Alors Bichr jeta le soulier qu'il tenait à la main, enleva l'autre de son pied et jura de ne plus porter de chaussures. Pour être moins fulgurante que les précédentes anecdotes, cette version ne manque pas de saveur, et il n'est pas déplaisant de penser que la grande secousse qui transforma Bichr en saint pût avoir eu pour occasion un fait assez banal.

---

(1) *Coran*, LXXI, 18. Le passage de la sourate de Noé vaut d'être cité : « Qu'avez-vous à ne pas espérer de Dieu quelque chose de sérieux ? Il vous a créés par étapes successives. Ne voyez-vous pas comme Dieu a créé les sept cieux par couches s'enveloppant les unes les autres ? Il y a placé la lune comme lumière et le soleil comme flambeau. Il vous a fait pousser de la terre comme une plante. Il vous y fera rentrer et vous en fera sortir de nouveau. Dieu a fait pour vous la terre comme un tapis afin que vous y marchiez par des voies spacieuses. »

(2) Elle tend à restituer ce que René Guénon appelle l'état primordial.

(3) Ançârî, commentant Qouchayrî, et Ibn Khallikân.

Aboû Naçr ibn al Hârith Bichr al Hâfî était né en l'an 150 de l'Hégire (767 de l'ère chrétienne) à Matersâm, district de Merv, dans le Khorâssân, d'une race très différente des Arabes qui avaient conquis la Perse. Mais il passa la plus grande partie de sa vie à Bagdad, où il enseigna le çoufisme, mourut en 226 ou 227/841 et fut enterré à la porte du Harb (1). Son père était fonctionnaire. Son aïeul Baboûr s'était converti à l'Islam (2) entre les mains de 'Alî.

Ayant changé sa vie, Bichr commença par étudier les traditions du Prophète (sur lui la prière et la paix) (3). Très scrupuleux quant à la méthode historique, il n'aimait que les hadits certains ; en ayant trouvé de douteux, il se dégoûta de cette science (4) trop conjecturale et fut attiré par une école plus métaphysique et plus mystique, aux principes basés à la fois sur la raison, l'expérience et l'intuition. Il fréquenta donc les çoufis, parmi lesquels il semble avoir eu surtout pour maître Foudhayl ibn 'Iyâdh (5) et, dans une certaine mesure, comme disciple, Sarî al Saqathî (6).

Bien que du nombre des çoufis, il eut d'excellentes relations avec l'imâm Ahmed ibn Hanbal, le fondateur du rite hanbalite d'où devaient sortir les ad-

---

(1) La piété populaire le canonisa l'un des quatre premiers patrons de Bagdad, avec Ibn Hanbal, Mançoûr ibn 'Ammâr et Ma'roûf Karkhî. L. Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad », *Revue d'histoires des religions*, 1908.

(2) Les autres bagdadiens portant le nom de Bichr ou Buchr étaient mazdéens ou chrétiens. 'Attâr, 99.

(3) Ibn Sa'ad, édit. Sachau, VII, 2, p. 83.

(4) 'Aroûsi, commentateur d'al Ançârî, commentateur d'al Qouchayrî.

(5) Cha'râwî, I, 57. Directement ou par l'intermédiaire de Moslim al Khawwâç.

(6) Sarrâj, 373.

versaires les plus résolus des mystiques, tels qu'Ibn Taymiya et les Wahabites d'aujourd'hui.

Al ʿAroûsî prétend que Bichr refusa de recevoir Ibn Hanbal qui venait le voir de la part du calife Mamoûn. Sans doute n'aimait-il pas les gens trop bien recommandés (1). Quoi qu'il en soit, le grand juriste rendit par la suite de fréquentes visites au mystique. Ses disciples s'en étonnaient. « Toi qui es un grand *ʿalîm*, et n'as pas ton égal dans toute espèce de science, disaient-ils, est-il convenable que tu sois toujours aux trousses de ce fou en délire ? — Sans doute, répondait Ibn Hanbal, je lui suis supérieur dans le domaine de la science, mais, dans la connaissance du Seigneur très haut, il me dépasse de beaucoup. » Et il ne cessait d'aller voir le Va-nu-pieds en lui disant : « Parle-moi de la connaissance (*maʿrifa*) du Seigneur très haut » (2).

Il rencontrait chez lui des saintes femmes un peu mystérieuses, comme cette Amina al Ramliya venue de Ramla pour voir Bichr ; il lui demanda de prier pour lui et sut la nuit suivante en songe que la prière avait été exaucée (3).

Il y avait aussi les trois sœurs de Bichr qui vivaient toutes dans la piété et la mortification. Elles s'appelaient Moudgha, Moukhkha et Zoubda (4). Elles étaient encore plus scrupuleuses, si possible, que leur frère.

---

(1) Il n'aimait pas non plus beaucoup les califes et concevait au moins des doutes sur la légitimité de leur pouvoir s'il est vrai qu'il avait scrupule, pour cette raison, à boire de l'eau des canaux creusés par leur administration.

(2) ʿAttâr, p. 98.

(3) Çafoûrî, 16.

(4) Ibn Khallikân, 258.

Une femme vint un jour trouver Ibn Hanbal, raconte le fils de ce dernier, et lui dit :

— Je file la nuit, à la lumière d'une bougie ; il arrive parfois que la chandelle s'éteigne et que je file à la lumière de la lune. Dois-je en conscience calculer la portion filée à la lumière de la chandelle à part de la portion filée à la lumière de la lune ? Il s'agissait de fixer le taux de l'aumône légale à faire le jour de la Grande Fête ; économisant la bougie, elle jugeait devoir augmenter son aumône.

— Si tu juges qu'il y a une différence entre les deux portions, répondit l'iman, tu dois les calculer à part.

— O Aboû 'Abdallah, demanda encore la femme. est-ce que les gémissements d'une personne malade sont un murmure contre le Seigneur ?

— J'espère que non ; c'est plutôt une supplication adressée à Dieu.

L'inconnue partie, Ibn Hanbal, habitué à recevoir en général des gens qui cherchaient des échappatoires, dit à son fils :

— Je n'ai jamais entendu pareilles questions. Suis-la.

Le jeune homme la vit entrer chez Bichr et le dit à son père.

— En effet, dit celui-ci, il est impossible que cette femme soit une autre que la sœur de Bichr.

Mukhkha, l'autre sœur du va-nu-pieds, vint elle aussi consulter le grand juriste. Son cas de conscience était encore plus raffiné.

— O Aboû Abdallah, dit-elle, je possède un capi-

tal de deux dawâniq (1) que je transforme en laine, laquelle je file et vends, une fois filée, un demi dirhem. Je dépense d'autre part pour mon entretien un dâniq par semaine. Il m'est arrivé une nuit de profiter des fanaux de la patrouille de police qui passait devant ma chambre pour filer une double quantité à cette lumière. Je pense que Dieu m'interrogera là-dessus. Libère-moi de cette inquiétude.

— Tu dépenseras deux dawâniq en aumônes, décréta Ibn Hanbal, et resteras sans capital jusqu'à ce que Dieu te donne quelque chose.

— Comment ! s'écria le fils du juriste, qui entendit cette sentence stupéfiante. Tu lui enjoins de donner son capital en aumône !

— O mon fils, une telle question ne comportait pas d'autre réponse. Quelle est cette femme ?

— C'est Moukhkha, la sœur de Bichr.

— C'est bien ce que je pensais et c'est pourquoi je lui ai ainsi répondu.

Bichr lui-même filait la laine. Si modestes que fussent les revenus procurés à la maison par cette industrie familiale, le cheikh Ishaq al Moughâzilî les trouvait sans doute excessifs. « J'ai appris, écrivit-il à Bichr, que tu gagnais de l'argent à filer. Que feras-tu si Dieu te prend ton ouïe et ta vue ? » Et Bichr, dit-on, renonça à son métier pour se consacrer entièrement à la prière (2).

---

(1) Ibid. Le dâniq (danaké achéménide correspondant à l'obole grecque) est la sixième partie d'un dirhem et le dirhem (qui correspond à la drachme grecque) vaut 2 à 3 grammes d'argent, soit environ dix sous. — « O famille de Bichr, disait Ibn Hanbal, que Dieu vous conserve pour moi ! Je ne cesse d'apprendre de vous le pur *wara'* (scrupule abstinence de tout ce qui est interdit ou douteux) ». Içbahânî, VIII, 353.

(2) Sarrâj, 194.

Moudgha, l'aînée des trois sœurs, mourut avant son frère qui la pleura beaucoup. Son désespoir étonna même de la part d'un homme si résigné.

— J'ai lu dans un livre, expliqua-t-il, que quand une créature est négligente dans le service du Seigneur, celui-ci le prive de son compagnon et ma sœur Moudgha était mon compagnon en ce monde.

Contrairement à la plupart des saints musulmans, Bichr ne s'était en effet pas marié. Cela ne laissait pas d'étonner.

— Si un homme, expliquait-il, éprouve vraiment le besoin d'avoir les quatre femmes permises par la Loi, c'est très bien. Mais celui qui peut s'en passer, qu'il craigne Dieu et qu'il ne s'habitue pas à leurs cuisses.

— Et toi, lui disait-on, pourquoi ne te maries-tu pas conformément à la règle ?

— Je suis plus occupé par l'obligation que par la règle (1), répondait-il avec prudence et subtilité ; car il eût été scabreux d'avoir l'air de sous-estimer les mérites du mariage pratiqué tant de fois par le Prophète.

Ou, invoquant encore un cas d'espèce :

— Les femmes ne conviennent qu'aux hommes, et moi, je n'en suis pas encore là (2).

Il ne se privait pas seulement de femmes, mais compensait les trop abondantes beuveries de naguères par la plus austère sobriété. Ses sœurs passaient plus de temps à la prière qu'à la cuisine et les aliments qu'on prenait chez lui étaient rarement cuits. J'assaisonne mon pain, disait-il, avec la sauce

(1) Cha'râwî, I, 58.
(2) Mounâwî, B. N., Ms. arabe 6490, fol. 108.

de la bonne santé. Il aimait beaucoup les fèves et s'en priva pendant des années. Pendant quarante ans, il eut envie de viande rôtie, mais n'eut jamais de quoi en acheter. Il jeûnait d'ailleurs complètement des jours entiers. Quelqu'un le trouva en train de grelotter dans sa chambre glacée, à moitié nu, et s'étonna. « J'ai pensé aux pauvres, expliqua Bichr, et n'ayant rien pour les secourir, j'ai voulu au moins partager leurs souffrances. »

Un jour, passant devant des gens, il les entendit qui disaient : « Cet homme ne dort pas la nuit et ne mange que tous les trois jours. » Bichr alors se mit à pleurer ; et il leur raconta dans quelles conditions il s'était converti (1).

Son désir était de passer inaperçu. « Un homme qui aime voir ses mérites connus, disait-il, sa religion s'éparpille. Le goût d'être loué est plus mauvais pour l'âme que le péché lui-même. Celui qui cherche la célébrité ne peut servir véritablement son Seigneur. Celui qui aime être connu en ce monde ne peut trouver de saveur à l'autre... » Et il disait à Sarî Saqathî : « Dieu t'a créé libre. Sois comme il t'a créé. Ne t'inquiète pas de ce que pense ta famille dans la ville, ni tes compagnons dans le voyage. Agis pour Dieu et non pour les gens » (2).

Il admettait d'être moqué, et il racontait pour faire rire ses amis qu'ayant un jour frappé à la porte du juriste Mouâfa ibn 'Imrân, une jeune servante cria : « Qui est là ? — C'est Bichr aux pieds nus. — Oh ! va au souq acheter une paire de sou-

(1) Qouchayrî, 11.
(2) Sarrâj, *Louma'*, 373 ; 'Aroûsî ; Içbahânî, VIII, 344.

liers pour deux dawâniq et fiche-nous la paix avec tes pieds nus ! » (1).

Il savait d'ailleurs manier l'ironie, comme lorsqu'il disait aux traditionnistes : « Payez l'aumône légale avec vos traditions. — Comment cela ? — Sur deux cents, prenez-en cinq comme règles de votre conduite » (2).

Il reçut un jour la visite d'un groupe d'ascètes vêtus de la *moraqqa'a,* manteau de loques bigarrées des faqirs errants (les çoûfis plus sérieux préféraient le froc de laine, le çoûf).

— Craignez Dieu, leur dit-il, et ne vous montrez pas dans cet accoutrement par lequel vous serez reconnus et pour lequel les gens vous feront des cadeaux.

Comme ils se taisaient, gênés, un jeune homme d'entre eux se leva et dit :

— Louange à Dieu qui nous fait connaître et bien traiter ! Nous garderons cet accoutrement jusqu'à ce que toute la religion soit à Dieu.

— Tu as raison, jeune homme, dit Bichr jugeant inutile de prolonger la discussion. Ce sont tes pareils qui doivent porter la moraqqa'a (3).

Elle est du Va-nu-pieds cette définition de l'amour:

« La vérité de l'amour (*mahabba*) c'est de ne contredire en rien le Bien-Aimé, c'est de se laisser entièrement conduire à travers le temps et l'espace, c'est de s'abaisser pour que grandisse le Bien-Aimé. » Et encore : « Il faut avoir la délicatesse de ne pas aimer ce que ton ami n'aime pas » (4).

---

(1) Qouchayrî, 11.
(2) Ibn Khallikân, I, 258.
(3) Sarrâj, 187.
(4) 'Aroûsî, com. Ançârî.

Bien qu'il n'aimât point faire de sermons, il s'élevait parfois contre les docteurs de la loi, contre les savants satisfaits de leur science. « Tu jouis de ta science, tu entends, tu répètes et c'est tout. Si tu vivais ta science, tu en aurais savouré l'amertume. Entends, mon frère, apprends, puis agis, puis sauve-toi !...

« Hier est mort, aujourd'hui agonise, demain n'est pas encore né : hâtez-vous de faire bien.

« Jadis les ulémas avaient trois qualités : leur langue était sincère, ils s'abstenaient de l'illicite et se restreignaient même sur ce qui est permis. Mais aujourd'hui, comment les prendre en considération ? Ils prétendent à la science et ils convoitent les biens de ce monde ; ils calomnient leurs semblables auprès des émirs. Oulémas, héritiers des prophètes, qui transmettez la science en vous gardant bien d'agir selon elle, vous l'avez transformée en gagne-pain ; vous serez les premiers engloutis dans la géhenne. »

Cet homme, qui avait remplacé l'ivresse du vin par l'ivresse extatique au point que sa sœur le vit un soir commencer à monter l'escalier et demeurer sur une marche, toute la nuit, en contemplation, évitait soigneusement tout déséquilibre. Il était loin d'admettre que l'extase et l'ésotérisme pussent être des prétextes à violer les règles de la bonne conduite. « La gnose, disait-il, ne fait pas disparaître le scrupule ; l'initié ne dit rien de contraire au sens extérieur du Livre et de la Tradition ; le don des miracles n'incite pas le saint à violer la Loi » (1).

---

(1) Cha'râwî, I, 57 ; Içbahânî, VIII, 349.

Mais il défendait la primauté de l'« intérieur » et pouvait, à l'occasion, avancer des théories audacieuses, concernant par exemple le pèlerinage. Sans vouloir ébranler une des cinq colonnes de la religion, sans nier la vertu de la prise de conscience, devant la Ka'ba, de la communauté musulmane éparse sur la terre, les mystiques affirmaient la nécessité de la religion intérieure à côté du rite extérieur, la contingence des lois de la grâce et la vanité du pèlerinage sans la contrition du cœur. Il y a des lieux d'élection, comme il y a des instants privilégiés ; mais le lieu par excellence de l'irradiation divine est le cœur de l'homme.

C'est ainsi que Bichr, invité à se joindre à une caravane partant pour La Mecque, déclara : « J'irai si vous remplissez trois conditions : nous n'emporterons rien avec nous ; nous ne demanderons rien à personne ; nous n'accepterons rien de quiconque. — Soit, nous n'emporterons rien et ne demanderons rien ; mais comment ne rien accepter ? — S'il en est ainsi, c'est que vous comptez sur les provisions de route des autres pèlerins. Si vous aviez mis votre confiance uniquement dans le Seigneur très haut, je serais parti avec vous. »

On raconte encore que quelqu'un dit à Bichr : « Je possède une somme parfaitement légitime de deux mille pièces d'or. Je désirerais faire le voyage de la Ka'ba. — Sans doute, répondit Bichr qui lisait dans les cœurs, que tu y vas uniquement pour te promener. Si c'est pour plaire au Seigneur très haut, commence par donner cet argent à un débiteur, ou

à un serviteur de Dieu chargé de famille, ou à un orphelin, ou à un malheureux ; s'ils te doivent la paix du cœur, tu obtiendras la récompense de cent voyages à la Ka'ba » (1).

Il savait quel psittacisme menace souvent les milieux spirituels. Non seulement il proclamait qu'il faut savoir, puis agir, soit se modeler à la Réalité connue, puis enseigner ; mais aussi que si la parole conformiste peut aider sans doute à l'action, elle peut aussi se substituer à elle, sans même que l'on s'en aperçoive.

Ishaq Imâm Salâma dit un jour à Bichr :

— Je vais me mettre à suivre la voie d'Ibrâhîm ibn Adham (qu'Allah soit content de lui !).

— Tu ne pourras pas, dit Bichr.

— Et pourquoi ?

— Parce qu'Ibrâhîm a agi et n'a rien dit, tandis que toi tu dis et n'agis pas (2).

L'action dont il s'agit n'est pas l'activité extérieure, l'emprise sur le monde, mais la prise de contact avec la Réalité transformante en vue de dépasser les formes.

Le saint doit agir dans le monde mais il le domine ; il ne peut l'ignorer ni s'y satisfaire, s'en séparer ni s'y absorber ; en le niant, il le modèle

(1) 'Attâr, p. 100. Makkî, *Qoût*, I, 92. L'aumône faite dans le secret, disait-il, est plus chère à Dieu que la guerre sainte et le pèlerinage que tout le monde voit. Cha'râwî, I, 57 ; Içbahânî, VIII, 339. — Il ne faut d'ailleurs pas interpréter trop lourdement les anecdotes qui visent, comme toute œuvre d'art, à projeter une lumière sur un aspect de la réalité profonde sans pour cela nier ce qui reste provisoirement dans l'ombre (Cf. ci-dessous, p. 136, n. 1).

(2) Içbahânî, VIII, 349, 336.

et le transforme ; il est le sel qui le conserve et le levain qui le fait lever ; pour répondre à sa vocation, il ne lui suffit pas d'accomplir les œuvres les meilleures si elles ne sont pas avant tout des moyens de cette réalisation métaphysique. Moïse était un homme d'action, un chef d'Etat. Dieu lui indiqua un jour, avec beaucoup de tact, les au delà transcendants de la vocation prophétique. Moïse demanda, raconte Bichr, à Dieu de lui montrer un de ses saints. « Va dans tel endroit », dit le Seigneur. Et le prophète des Banou Israël s'étant rendu dans le désert trouva les ossements d'un homme dévoré par les lions. C'était tout ce qui restait du saint que Dieu avait fait sortir violemment du monde après lui avoir fait souffrir la faim et la soif. « Car, dit Dieu, je ne me satisfais pas de ce monde pour un saint d'entre mes saints » (1).

Bichr n'avait pas puisé sa science seulement au contact et à l'enseignement oral des saints ; il était entré en relation directe avec les forces spirituelles symbolisées par Al Khidhr, le mystérieux interlocuteur de Moïse aux actes étranges, immortalisé pour avoir bu à la source de vie qui coule dans la Terre des Ténèbres, au Bout du Monde, instructeur des mystiques qu'il rencontre dans les déserts, quand ils voyagent, et dans la vie quotidienne desquels il surgit sous l'aspect d'un vieillard quelconque, pour leur enseigner une formule de prière efficace, pour leur donner un conseil, d'apparence parfois banale, mais signe d'une initiation supérieure.

---

(1) *Ibid.*, VIII, 351.

En rentrant un jour chez lui, Bichr trouva un homme très grand, en train de prier, et eut grand'-peur, car il savait avoir la clef de sa maison dans sa poche. « Que fais-tu là ? — N'aie crainte, je suis ton frère Al Khidhr. — Apprends-moi une oraison profitable. — Sur toi le salut ! Dis : Je me repens en Dieu. — Et encore. — Que Dieu te rende l'obéissance facile. — Et encore. — Et qu'il cache tes mérites aux yeux des gens » (1).

Bichr, en songe, vit aussi le Prophète lui-même (sur lui la prière et la paix) qui lui déclara : « Si le Seigneur très haut t'a élevé à un si haut degré, c'est que tu as maintenu mes préceptes et donné de bons avis au peuple ; que tu t'es montré soumis envers les hommes dignes de respect et que tu as aimé mes enfants. »

Il vit également 'Ali, le lion d'Allah et tête de file d'une des principales chaînes initiatiques, qui lui donna le « conseil » suivant : « Dans ce bas-monde, la compassion des riches pour les pauvres, en vue des récompenses futures, est une bonne chose ; mais c'en est une meilleure encore que les pauvres, n'ayant pas recours aux riches et ne mettant leur confiance qu'en Dieu, ne demandent rien à personne. »

Nous avons vu en effet que le Va-nu-pieds n'aimait guère les derviches mendiants. Il y a, disait-il, trois sortes de *foqarâ* (pauvres), ceux qui refusent

---

(1) Cha'râwi, I, 57. — Cf. dans « Etudes traditionnelles » d'août 1938, un article sur « Khwadja Khadir et la Fontaine de Vie » où Ananda K. Coomaraswamy rapproche autour de ce personnage les traditions hindoues, musulmanes et européennes.

l'aumône, ceux qui l'acceptent, ceux qui la demandent.

C'était un « fou » qui lui avait donné le conseil suprême. Bichr rencontra un jour, assis près d'une source, hirsute et couvert de loques, 'Alî Jorjâni qui, le voyant venir, s'enfuit en criant : « Quel péché ai-je donc commis pour voir aujourd'hui la face d'un homme ? » Mais Bichr courut après lui et lui demanda un conseil avec insistance. « Débarrasse ta maison de tout ce qui l'encombre », finit par lui dire celui dont la raison était partie dans un autre monde (1).

⁂

A 76 ans, Bichr tomba gravement malade et fit venir un médecin auquel il décrivit ses souffrances.

— N'est-ce pas un manque de résignation ? demanda un disciple particulièrement scrupuleux.

— Non, dit le mourant, qui ne méprisait aucune sorte de connaissances même d'ordre physiologique ; je lui enseigne la puissance du Tout-Puissant.

Et il sortit de ce monde, démuni de toute possession, comme il y était entré. Sur le point d'expirer, il devint tout soucieux.

— Tu aimes donc bien la vie ? lui demanda un de ses disciples qui, décidément, ne lui passaient rien.

— Ce n'est pas à cause de la vie que je suis soucieux, murmura Bichr ; mais c'est une affaire sérieuse que de comparaître devant le Roi.

A ce moment survint un homme à demi-nu qui se

(1) 'Attâr, 100 et 101.

plaignait de n'avoir rien au monde. Retirant sa propre chemise, Bichr la lui fit donner et c'est nu qu'il trépassa (1).

Une foule innombrable suivit le corps du Va-nu-pieds jusqu'à sa tombe, sur la rive gauche du Tigre, et défila toute la journée sans arrêt.

Les jours suivants, plusieurs personnes le virent en songe. A un vénérable cheikh, il disait : « Le Seigneur très haut m'a fait des reproches. Pourquoi m'a-t-il dit, avais-tu si peur de moi dans le bas-monde ? Ignorais-tu donc quelle est ma générosité ? » A une autre personne qui l'interrogeait sur sa situation dans l'au-delà, Bichr répondait : « Le Seigneur m'a apostrophé en ces termes : Quand tu étais dans le bas-monde, tu ne mangeais ni ne buvais ; maintenant mange et bois. » A un autre il disait : « Le Seigneur m'a pardonné et m'a donné la moitié du paradis. » Et il précisait enfin à un autre songeur : « Allah (qu'il soit exalté) m'a dit : « O Bichr, si tu posais devant moi ton front sur des braises ardentes, tu ne t'acquitterais pas de l'amour que j'ai placé pour toi dans le cœur de mes serviteurs » (2).

---

(1) ʿAttâr, p. 101. Selon Ghazâlî, après avoir donné son dernier vêtement au pauvre, Bichr en emprunta un qui fut rendu au propriétaire après la mort du Va-nu-pieds.

(2) ʿAttâr, 101 ; Qouchayrî, 9. Içbahânî, VIII, 336. Un autre songe, rapporté par Al Mounâwî (Ms arabe 6490, fol. 108), un peu tendancieux et satirique, oppose, sur un ton quasi folklorique, l'attitude du dévot littéraliste qui attend une récompense et celle du mystique qui sert par pur amour : Dans le paradis Ibn Hanbal mange ; quant à Bichr, Dieu connaissant son peu de goût pour la nourriture, lui a permis de Le regarder seulement.

Ce flot d'amour était capable de traverser les siècles puisque nous émeut encore le souvenir de cet homme délicat (1).

(1) Sur Bichr, voir notamment : Qouchayrî, *Risala*, p. 8-9 ; Cha'râwî, *Tabaqat*, I, 57-58 ; Çafoûrî, *Nazhat*, II, 16 ; Yâfi'î, *Rawdh*, 132, 162-3 ; Makkî, *Qoût al Qouloûb*, I, 92 ; Abderra'ouf al Mounâwî ,Ms arabe 6490 de la Bibl. Nat. fol. 108 ; Ibn Khallikân, trad .angl. de Slane, I, 257-9 ; Hujwirî, *Kachf*, trad. angl. Nicholson, 105 ; Sarrâj, *Luma'*, édit. Nicholson, 184, 187, 195, 204, 373 ; 'Attâr, *Le Mémorial des Saints*, trad. par Pavet de Courteille, 97-101 ; Aboû No'îm al Içbahânî, *Hiliyat al awliya*, édition du Caire, 1357 (1938), VIII, p. 336-360.

DZOÛ'L NOÛN L'EGYPTIEN

Contemporain des Bichr al Hâfî, des Mouhâsibî et des Sârî al Saqathî pour l''Iraq, des Ibn Karrâm, des Yahya al Râzî, des Bayazîd al Bisthâmî pour la Perse et le Khorâssân, Dzoû'l Noûn al Miçrî (l'Egyptien) nous apparaît sous un jour singulièrement plus mystérieux. Une légende luxuriante, sans déformer nécessairement sa figure, l'a dressée dans une lumière un peu étrange, bloquant autour de l'ancêtre du çoufisme égyptien tout un cycle de récits, de tableaux, de merveilles. Dzoû'l Noûn y apparaît comme une sorte de héros prototype, comme l'incarnation d'une doctrine. Avant lui, on ne trouve guère traces de çoufisme proprement dit en Egypte, et cette doctrine, il fut le premier à l'enseigner ouvertement, à la systématiser théoriquement et pratiquement.

Originaire d'Akhmim, aux confins de la Haute Egypte, il naquit de parents nubiens vers 180/795. Son père, qui était peut-être marchand d'étoffes, devait appartenir à la catégorie d'autochtones

convertis à la religion des conquérants et déclarés clients (mawlâ) d'une tribu arabe, formant ainsi une classe intermédiaire entre les tributaires protégés, non musulmans, soumis à l'impôt territorial et à la capitation d'une part, et, de l'autre, les immigrés privilégiés, groupés en garnisons et richement pensionnés. La famille de Dzoû'l Noûn aurait été cliente de la tribu de Qoreich (celle de La Mecque) (1). Son nom était Aboû'l Faydh (ou Fayyâdh) Thawbân ibn Ibrâhîm (ou ibn al Faydh ibn Ibrâhîm). D'où lui vint son surnom de Dzoû'l Noûn, l'Homme au Poisson ? Peut-être l'assuma-t-il comme un nom initiatique ? Dzoû'l Noûn, dans le Coran (2), c'est le prophète Jonas, qui fut avalé et rejeté par la baleine, et le poisson est le symbole des palingénèses qui font germer la vie temporelle à l'immortalité.

Méconnu durant son existence, taxé d'hérésie, il fut maltraité pour avoir apporté une science nouvelle dont on n'avait pas l'habitude dans son pays (3). Sa sainteté devait éclater après sa mort et les çoufis ne cessèrent pas depuis de le considérer comme un des maîtres de la Voie, un des premiers de son temps pour la science, la dévotion, l'instruction littéraire, le scrupule religieux, et l'« état » mystique, un des Pôles de son époque, chef de la hiérarchie cachée des saints, — qu'Allah sanctifie son « secret » !

---

(1) Qouchayrî, Ançârî, Cha'râwî, Ibn khallikân, Içbahânî, — Mounâwî, fol. 117, cite un curieux mot de Dzoû'l Noûn : « Nous nous réfugions en Dieu du Copte quand il s'arabise. »

(2) XXI, 87 ; LXVIII, 48 ; X, 98 ; XXXVII, 139 seq.

(3) Disait Ibn Yoûnoûs ; Mounâwî, fol. 116 v°.

Il n'ignorait pas la théologie, parlait avec élégance, savait par cœur la *mouwatta* de l'imâm Mâlik, le fondateur d'un des quatre rites orthodoxes ; mais il était plutôt faible en *hadîts* (traditions concernant le Prophète, base des règles de la *sounna*), assure Ibn al Qâsim. Il s'excusa d'ailleurs de négliger cette science très prisée en disant que ceux qui s'en occupaient n'étaient pas toujours à la hauteur de leur enseignement (1).

Physiquement, on nous dépeint Dzoû'l Noûn comme un homme maigre, au teint bronzé, et qui n'eut jamais un poil blanc dans sa barbe.

L'origine de sa conversion à la vie mystique aurait été une vision assez étrange : s'étant couché pour dormir au pied d'un arbre, il vit tomber de son nid à terre un petit oiseau aux yeux encore fermés ; pour nourrir l'infortuné, deux coupes, l'une d'or pleine de graines de sésame, l'autre d'argent pleine d'eau fraîche, sortirent du sol. Dzoû'l Noûn considéra ce rêve ou ce prodige comme un avertissement céleste, envoyé par Celui qui nourrit toutes les créatures et qui est lui-même, comme devait le dire un siècle plus tard al Makkî, « la nourriture de l'univers » ; il rentra chez lui, renonça

---

(1) Il a rapporté des hadîts d'après Mâlik, Layts ibn Saʿd, Ibn Lahîʿa, Ibn ʿOyayna, le mystique Khorâssânien Foudhayl ibn ʿIyyâdh. Il fut le premier éditeur du *tafsîr* assez étrangement attribué à Jaʿfar Çâdiq, le sixième imâm des chiʿites, corpus de traditions à tendances mystiques, qu'il aurait reçus de Mâlik, le fondateur très sounnite du rite malikite, par l'intermédiaire d'un certain al Khozaʿî. Voir L. Massignon, *Lexique*, p. 179-184. — Il transmit des hadîts à Ahmad ibn Çabih et à Hasan ibn Mouçʿab (Ançârî). Son enseignement du çoufisme était réservé à un groupe de disciples. (Hamadzânî, *Chaqwa*, édit. et trad. Abdeljalil, *Journal Asiatique*, 1930, p. 233).

au monde et se tint à la porte de la divine sagesse et de l'éternel amour jusqu'à ce qu'il ait été accepté (1).

Son maître spirituel aurait été au début Choukrân al 'âbid (le dévot) ou bien un certain Sa'doûn, du Caire, ou encore un non moins inconnu Isrâfil (2). Il partit surtout à la recherche de la Connaissance et de l'Amour à travers les déserts et les montagnes, s'efforçant de rencontrer et d'interroger des ermites, des ascètes, des initiés, des « fous » épris d'amour jusqu'à mourir. On ne peut sans doute considérer comme strictement authentiques tous les détails de ces « rencontres » émouvantes et stylisées, mais on peut en déduire la quête fervente du voyageur comme l'existence de nombreux ascétères dans les solitudes de l'Egypte, de la Palestine et de la Syrie au début de ce IIIe siècle de l'Hégire (IXe de l'ère chrétienne). Ces ascétères musulmans

(1) Ibn Khallikan, I, 291 ; Qouchayrî, 9 ; Yâfi'î, 173. — D. N. aurait raconté cette histoire pendant un de ses cours ; sur une interrogation de Sâlim le Maghrébin, à ce que rapporte Yoûsouf ibn Housayn. 'Attâr, *Mémorial*, 102-104, qui cède souvent à son goût pour l'ornementation, développe en une série d'anecdotes graduées le récit de la conversion de D. N. Ce dernier va voir un ascète qui s'est suspendu à un arbre pour mater son âme charnelle et l'envoie à un autre ermite qui s'est coupé un pied pour se punir de l'avoir avancé hors de sa grotte au passage d'une femme, et lui en indique un autre lequel, ne voulant rien demander aux hommes, se nourrit du miel que des abeilles sont venues faire près de lui. D. N. n'a pas le temps de rejoindre ce modèle de tawakkoul au sommet d'une montagne ; en revenant il voit l'oiselet aveugle miraculeusement nourri. Puis il découvre avec des amis, dans des ruines, une jarre pleine d'or avec une tablette sur laquelle est écrit le nom de Dieu ; ses compagnons se partagent l'or, lui prend la tablette ; un songe l'avertit qu'en récompense lui est ouverte la porte de la connaissance, de la sincérité et de la direction spirituelle.

(2) Ibn Khallikân, I. 291 ; Aboû Bakr al Sarrâj, *Maçârî*, 130 ; Aboû Naçr al Sarrâj, *Luma'*, 228. Isrâfîl est aussi le nom d'un archange.

prenaient la suite de ceux des Pères du désert chrétiens sur une terre séculairement vouée aux chercheurs de Dieu. En Basse Egypte, à l'âge d'or, c'était la vie érémitique qui avait prédominé ; en Haute Egypte, la vie cénobitique. En Palestine et en Syrie, sur les bords de la mer Morte et sur les rives de l'Oronte, les laures avaient été des villages de solitaires qui se réunissaient le dimanche et qui dépassaient leurs maîtres égyptiens en austérités extraordinaires. Dans son pays natal, cinq siècles après la grande époque des moines de la Thébaïde, Dzoû'l Noûn n'eut sans doute pas de peine à trouver leurs traces. Sept centres monastiques sont encore reconnus de nos jours par l'église copte. A vingt kilomètres en aval d'Assiout, on voit, sur les pentes du plateau libyque, le couvent de Deir al Moharraq où vécurent Rufin, Apollon, Jean et Schnoudi. Dans la Basse Egypte, on trouve, vers la mer Rouge, Amba Antonios et Amba Boulos, vers la Tripolitaine, les couvents de Ouadi Natroun et de Sété, près des lacs de sel et de natron aux eaux roses et violettes, à vingt-huit mètres au-dessous du niveau de la mer ; là vit le souvenir des Macaire et des Arsène (1). En Asie, des moines vivent encore dans les rochers autour de Jéricho, au Carmel, dans le Liban où passa Dzoû'l Noûn. Les ermites musulmans que ce dernier rencontra ne se mêlaient sans doute pas aux chrétiens, mais il y a lieu de penser qu'il y avait entre eux une sorte d'émulation dans la contemplation et dans l'ascèse.

---

(1) Voir Jean Brémond, *Pèlerinage au Ouadi Natroun*, dans *Le charme d'Athènes*, 1925, chap. VII, pp. 160 seq.

Il vit surtout des solitaires qui étaient venus chercher farouchement au désert un absolu qui se dérobait dans la vie ordinaire, voire des « insensés » qui ne pouvaient plus supporter les hommes et vivaient tant bien que mal avec leur propre cœur. Anxieusement il s'adressait à eux pour surprendre leur secret, leur demander un « conseil » (1), obtenir leur prière, guetter sur leurs lèvres un mot révélateur, permettant de forcer la porte du mystère, éveillant par son énoncé des résonances efficaces capables de donner à son propre cœur le ton voulu dans l'indicible harmonie.

Certains de ces anachorètes visaient l'ascèse pure, au sens étymologique d'athlétisme spirituel ; absorbés par la crainte de l'enfer, ils ne songeaient qu'à traverser la vie terrestre en fuyant le monde et le péché pour gagner le plus vite possible un abri sûr. C'est ainsi que Dzoû'l Noûn rencontra dans le Liban une vieille femme dévote (*mouta'abbida*), ridée comme une outre vide, effrayante comme un revenant des tombes. « Quelle est ta patrie ? lui demanda-t-il. — Je n'ai pas de patrie, si ce n'est l'enfer, à moins que le Miséricordieux ne me pardonne. — Que Dieu te fasse miséricorde ! As-tu un conseil à me donner ? — Fais du Livre de Dieu une table et entretiens-toi avec sa promesse et sa menace (*wa'd et wa'îd*). Relève tes vêtements au-dessus des mollets (pour travailler énergiquement). Laisse de côté tout ce dont s'occupent les gens frivoles qui

(1) *Waciya*, à la fois conseil, ordre, testament, recommandation suprême.

n'ont pas de certitude, qui ignorent les conséquences » (1).

D'autres lui parlèrent de l'espérance qui devient indéfectible quand le cœur est libéré. « Marchant sur le mont Moqattam (près du Caire), raconte-t-il, je me trouvai devant une grotte à l'entrée de laquelle un homme disait à haute voix : « Sois loué, ô Toi qui a purgé mon cœur du désespoir et l'a rempli d'espérance ! » C'était un homme très amaigri par les privations. Quand je m'approchai de lui, il partit. « Donne-moi un conseil », lui criai-je Il s'arrêta un instant pour me dire : « Ne coupe pas ton espoir en Dieu, ne serait-ce que le temps d'un clin d'œil. N'interromps jamais tes relations avec Dieu et tu trouveras la joie le jour où les pécheurs seront défaits. — Dis-moi encore quelque chose », insistai-je. Mais il me répondit : « Cela suffit », et prit la fuite (2).

D'autres insistèrent sur la nécessité de renverser le point de vue normal sur la vie, le monde et l'action, comme ce Bédouin qu'on lui avait signalé « comme ayant des signes des gens de la Connaissance » (*ahl al ma'rifa*) et qui le fit attendre quarante jours avant de lui parler. « D'où es-tu et pourquoi es-tu venu ? — Pour trouver dans ta science ce qui peut m'aider à aller vers Dieu. — Crains Dieu, demande-lui aide et confie-toi en lui. » Et il retomba dans son silence, ses méditations et ses

(1) Yâfi'i, 216. — Les derniers mots font un peu penser aux principes bouddhistes sur l'ignorance, la chaîne des causes interdépendantes, les vues justes qui conduisent, par l'octuple sentier, à la cessation de la souffrance. Mais il ne faudrait pas en conclure à une influence bouddhiste, et les points de vue sont d'ailleurs différemment axés.

(2) Sarrâj, *Luma'*, 266.

prières. Au bout de quelque temps, Dzoû'l Noûn insista : « Je suis un étranger venu de très loin. J'ai à t'interroger sur des choses qui se sont insinuées au plus profond de ma conscience. — Es-tu un élève, un maître ou un discuteur ? — Je suis un élève dans le besoin. — Alors reste dans la situation de l'élève déférent et discret ; sans quoi tu ne saurais profiter de l'enseignement des initiés. — Comment peut-on arriver à être de ces savants ? — Il faut sortir des entreprises et des généalogies, couper court à toutes les relations » (1).

Puis les étranges interlocuteurs finirent par mettre Dzoû'l Noûn dans la voie décisive de la connaissance et de l'amour qui mènent à l'unification.

Dans un désert d'Asie, il rencontra un jour un jeune homme vêtu seulement d'une ceinture d'herbes sèches autour des reins, qui lui demanda d'où il venait. « D'Egypte. — Où vas-tu ? — Je cherche l'intimité avec le Maître. — Eh bien ! abandonne ce monde. La quête sera fructueuse et tu trouveras l'intimité. — Tu dis vrai. Mais je voudrais plus de précisions pratiques pour obtenir la connaissance. — Ferme les yeux. »

Dzoû'l Noûn ferma les yeux et vit le ciel et la terre changés en or brillant.

— Comment arriver à cela ?, dit-il quand il eut relevé les paupières et revu le monde habituel. — Sois unique pour l'Unique, si tu es vraiment un serviteur (2).

---

(1) Yafi'i, 268. On sait l'importance qu'attachent les Arabes, surtout les nomades, aux généalogies, aux *ansab*.

(2) Yâfi'i, 265 ; 'abd peut se traduire à la fois par esclave, serviteur, adorateur, dévot.

Une autre fois, il entendit parler d'une jeune *mouta'abbida* qui vivait dans les ruines d'un monastère chrétien. Il s'y rendit et trouva une jeune fille au corps aminci, aux traits tirés par les veilles et les fatigues. Il la salua et lui demanda comment elle avait choisi pour retraite la demeure des chrétiens.

— Lève la tête, dit-elle. Vois-tu dans les deux demeures (1) autre chose que Dieu ?

— Ne souffres-tu pas de cette sauvage solitude ?

— Laisse-moi. Par celui qui remplit mon cœur de son amour et de sa subtile sagesse, je n'ai dans mon cœur aucune place pour un autre que Lui !

— Je vois que tu es une sage (*hakîma*). Aide-moi à sortir de l'étroitesse où je me trouve et montre-moi la route.

— O jeune homme ! que la crainte de Dieu (*takwa*) soit ta provision de voyage, que l'ascèse (*zohd*) soit ton chemin, que le scrupule (*wara'*) soit ta monture ! Marche dans la voie des craintifs, jusqu'à ce que tu arrives à une porte où il n'y a plus ni rideau ni portier.

Et elle chanta ces vers :

> *Celui qui connaît le Seigneur et n'est pas enrichi par cette connaissance, voilà le malheureux. Celui qui obéit à Dieu n'a rien perdu.*

Dans un autre voyage, Dzou'l Noûn rencontra un vieillard dont le visage était illuminé par le secret des initiés (*'ârîfoûn*) et lui demanda le chemin vers Dieu.

(1) La terre et le ciel, le bas-monde et l'autre monde, ou encore, en un sens, les deux religions. — Yâfi'i, 311.

— Si tu connaissais Dieu, répondit l'homme, tu connaîtrais aussi le chemin qui mène à lui. Laisse de côté les différences et les divergences (1).

— Mais les contradictions des ulémas ne sont-elles pas une miséricorde pour les gens ?

— Oui, sauf dans la nudité de l'unification (*tajrîd al tawhîd*).

— Qu'est-ce, ô homme, que cette nudité de l'unification ?

— C'est perdre de vue, pour L'aimer, tout ce qui n'est pas Lui.

— Est-ce que l'initié (*'ârif*) peut être gai ?

— Est-ce qu'il peut être triste ?

— Est-ce que celui qui a connu Dieu peut voir augmenter son angoisse ?

— Non. Pour celui qui a connu Dieu, toute inquiétude disparaît.

— Est-ce que le monde peut influencer le cœur des initiés ?

— Est-ce que les pires épreuves elles-mêmes peuvent changer leurs cœurs ?

— Celui qui connaît Dieu devient-il un sauvage ?

— Certes non. Mais il est un exilé et un isolé.

— Est-ce que l'initié regrette quelque chose ?

— Est-ce qu'il connaît une autre chose que Dieu pour pouvoir la regretter ?

— Est-ce que l'initié désire Dieu ?

— Comment le désirerait-il puisqu'il ne le quitte pas même le temps d'un clin d'œil ?

— Quel est le Nom Suprême ?

---

(1) *Khilâf* et *ikhtilaf*. Un dicton veut que les divergences des docteurs soient une miséricorde pour les fidèles, puisqu'elles les laissent libres dans les cas douteux.
Voir un texte analogue à propos d'al Bisthâmi, ci-dessous.

— C'est de dire : Allah ! tout imprégné d'une vénération mêlée de crainte (*hayba*).

— Je dis souvent : Allah ! mais cette *hayba* n'est pas en moi.

— C'est parce que tu dis : Allah ! selon toi non selon Lui.

— Donne-moi un conseil.

— Il te suffit de savoir qu'Il te voit (1).

Dans une grotte du Liban, un homme aux cheveux blancs et à la barbe hirsute, maigre, poussiéreux, priait. Dzoû'l Noûn attendit qu'il eût terminé et salué de la tête l'ange de la droite et l'ange de la gauche pour l'aborder : « *Salam 'alaykoum.* — *'Alaykoum as salam.* A la prière ! » Et l'homme se remit à la *çalâ,* imité par Dzoû'l Noûn. Puis, posant sa tête sur une pierre, il se mit à répéter indéfiniment : « *Soubhân Allah.* Louange à Dieu ! »

— Que Dieu te fasse miséricorde ! finit par dire Dzoû'l Noûn. Fais pour moi un vœu.

— Que Dieu te donne l'intimité !

— Et encore.

— O mon fils, celui qui a Dieu pour intime a reçu quatre dons : un honneur qui n'a besoin d'être connu par personne, une science sans étude, une richesse sans argent, une compagnie joyeuse sans compagnon.

Puis, après un soupir profond, il s'assoupit et dormit trois jours de suite. Quand il se réveilla et eut fait ses ablutions, il demanda :

— Combien de prières ai-je manquées ? Je suis, comme tu vois, effarouché par la rencontre des

---

(1) Yâfi'i, 268-269.

créatures et n'ai d'autre intime que Dieu. Va-t-en avec le salut.

— Que Dieu te fasse miséricorde ! Je suis resté ici trois jours pour que tu me dises quelque chose.

Et Dzoû'l Noûn pleurait.

— Aime ton Seigneur, lui dit le vieillard, car ceux qui aiment leur Seigneur sont les couronnes du monde.

Il poussa alors un grand soupir et mourut. Des gens vinrent à passer qui aidèrent Dzoû'l Noûn à l'enterrer.

— Qui est-ce ? demanda celui-ci.

— Son nom était Chîbân al Mouçâb, le vieillard éprouvé (1).

Dans le désert des Banou Israël (entre le Sinaî et Jéricho), notre voyageur vit une femme que l'amour du Miséricordieux avait rendu folle. Vêtue d'un froc de laine, elle marchait les yeux levés vers le ciel. Il la salua et elle répondit :

— Sur toi le salut, ô Dzoû'l Noûn.

— Comment me connais-tu ? fit-il surpris.

— O farceur ! Ne sais-tu pas que Dieu a créé les esprits avant les corps, des milliers d'années avant ? Puis il les a fait tourner autour de son Trône. Ceux qui se sont connus se rapprochent et ceux qui se sont repoussés, ici-bas s'opposent (2).

Après cette profession de foi platonicienne, la *majnoûna* chanta ces vers :

---

(1) Yâfi'i, 53.

(2) Allusion au hadits : « Les esprits sont des armées rangées en bataille. Ceux qui... » — Ibn Dâwoûd et Ibn Hazm, les précurseurs arabes de l'amour courtois du XII[e] siècle occitan, avaient également trouvé chez Platon le mythe de l'âme sphérique dédoublée dont les deux moitiés se recherchent ici-bas.

Mon âme a connu ton âme dans cette ronde (1). *Les cœurs sont des soldats équipés pour Dieu dans l'invisible. Chacun a sa passion. Ceux qui se sont connus se rencontrent.*

— Je vois que tu es une sage, dit al Miçrî. Apprends-moi quelque chose de ce que Dieu t'a appris.

— Pose sur tes sens la balance de la justice jusqu'à ce que fonde tout ce qui n'est pas Dieu. Le cœur purifié ne contiendra que Dieu. Alors Dieu te placera à la Porte et ordonnera à son trésorier de t'obéir.

Nous allons voir maintenant apparaître dans les paroles des interlocuteurs d'al Miçrî le thème du « pur amour » désintéressé, corollaire de l'extinction du moi, ainsi que le symbolisme du vin et de la coupe dont Dzoû'l Noûn est avec al Bisthâmi un des premiers responsables dans la littérature mystique musulmane, symbolisme qui s'épanouira dans la *Khamriya* de 'Omar ibn al Fâridh, ainsi que dans les ghazels et les roubayât des grands poètes iraniens.

Sur la montagne d'Antioche jusqu'à laquelle l'Homme au Poisson avait poussé ses pérégrinations, il vit une autre jeune folle vêtue de laine qui lui dit : « N'es-tu pas Dzoû'l Noûn ? » Et comme il s'étonnait :

— Je t'ai connu, dit-elle, par la connaissance que donne l'amour du Bien-Aimé. Sais-tu ce que c'est que la générosité ?

---

(1) La circumambulation primordiale dont il vient d'être question des esprits autour du Trône divin, prototype du thawâf autour de la Ka'ba.

— C'est de donner.

— Dans ce monde, sans doute. Mais dans la religion, qu'est-ce que la générosité ?

— C'est de se précipiter pour obéir au créateur des mondes.

— En effet. Si tu cours à l'obéissance du Seigneur, il saura ce qui est dans ton cœur, et tu n'auras pas à demander. Malheur à toi, Dzoû'l Noûn ! Il y a vingt ans que je veux lui demander quelque chose (et que je ne le fais pas) de peur d'être comme le salarié de malheur qui ne travaille que pour un salaire.

Sur ce, elle le laissa (1).

Au bord de la mer, il vit une jeune fille maigre et pâle, couverte de haillons en poils de chèvre et qui paraissait courbée sous le poids d'une mystérieuse tristesse. Le vent s'étant élevé, la mer s'agita ; des poissons sortaient de l'eau. La jeune fille poussa un cri et tomba à terre, puis elle se releva et dit :

— O mon Seigneur ! De toi s'approchent ceux qui te cherchent dans la solitude. A ta Grandeur les anguilles des mers houleuses ont adressé leurs louanges. O Toi devant qui se prosternent les lumières du jour et les ténèbres de la nuit, le cercle du zodiaque, l'océan tumultueux, la lune illuminée et les brillantes étoiles !

> *O Toi qui conforte les* abrâr (2) *dans leur solitude ! O le meilleur des hôtes chez qui l'on puisse descendre ! Qui a goûté à ton amour reste à jamais meurtri.*

— Que veux-tu dire ?

---

(1) Yâfi'î, 56.
(2) Voir plus loin, p. 143.

— Laisse-moi ! Et levant la tête vers le ciel, elle poursuivit :

Je t'aime de deux amours, amour de mon bonheur et amour digne de Toi.

Quant à cet amour de mon bonheur, c'est que je m'occupe à ne penser qu'à toi seul, à l'exclusion de tout autre.

Et quant à cet autre amour dont tu es digne, c'est mon désir que tes voiles tombent et que je te voie.

Nulle gloire pour moi en l'un ou en l'autre, non, mais louange à Toi, pour celui-ci comme pour celui-là ! (1).

Et elle dit à Dzoû'l Noûn :

— Bois le vin de Son amour pour toi ; tant qu'il t'enivrera de ton amour pour Lui (2).

Puis, poussant un grand cri, elle tomba morte. Des femmes vêtues de manteaux de poils arrivèrent, la couvrirent d'un linceul, l'emportèrent, puis revinrent dire à Dzoû'l Noûn de prier sur la morte (3).

C'est dans le désert des Banou Israël qu'il vit une autre femme couverte d'un manteau de poils et d'un châle de laine, appuyée sur une canne de fer.

— Le salut et la miséricorde d'Allah sur toi.

---

(1) C'est un quatrain fameux de Râbi'a al Adawiya, avec une variante dans les mots, non dans le sens, du second vers. Voir L. Massignon, *Lexique*, p. 194 ; *Textes inédits*, p. 6, d'après Makki. Sur Râbi'a, la sainte de Baçra, voir l'ouvrage de Margaret Smith, *Râbi'a...*, Cambridge, 1928.

(2) Commenté par Tirmidhî ; voir L. Massignon, *Lexique*, pp. 186, 261, 263.

(3) Aboû Bakr al Sarrâj, *Maçâri*, 180 ; qui donne l'*isnad* détaillé de l'anecdote : Aboûlqâcib ibn 'Ali, d'après 'Ali ibn 'Abdallah al Hamadzânî, qui vivait à la Mecque, d'après Mohammed ibn 'Abdallah al Chaklî, d'après Mohammed ibn Ja'far al Kantarî.

— Sur toi le salut. Pourquoi parles-tu aux femmes ?

— Je suis ton frère, Dzoû'l Noûn al Miçrî.

— Sois le bienvenu.

— Que fais-tu ici ?

— Chaque fois que j'arrive dans un pays où le Bien-Aimé n'est pas obéi (1), l'espace me devient étroit. Je suis donc à la recherche d'un endroit pur où je puisse me prosterner pour lui chuchoter ce que veut lui dire un cœur fondu par le désir de sa rencontre.

— Je n'ai jamais encore entendu parler du Bien-Aimé comme tu le fais. Dis-moi ce que c'est que la *mahabba*.

— Louange à Dieu ! Tu es le sage, le prêcheur, et tu me demandes ce que c'est que l'amour ! Sache donc qu'il faut commencer par un effort assidu de purification. Quand les âmes sont arrivées assez haut, Il leur donne à boire des verres délicieux de Son amour (2).

Dzoû'l Noûn prit un jour le chemin de La Mecque où il ne devait pas faire de moins intéressantes rencontres. Dans le désert d'Arabie, au camp d'une tribu des Banou Makhzoum, il entendit une petite fille chanter des vers et parut étonné.

— Tout doux ! ô Dzoû'l Noûn, s'écria-t-elle. (Mais faut-il croire qu'elle récitait une leçon ou que la vérité sort de la bouche des enfants ?). J'ai bu hier

---

(1) Peut-être parce que nous sommes dans un pays peuplé de nombreux juifs et chrétiens ; elle serait moins indifférente à ces détails que la contemplative que nous avons trouvée dans un ancien monastère.

(2) Yâfi'î, 57. La femme tombe alors évanouie, puis récite, comme la précédente : « Je t'aime de deux amours... »

à la coupe de l'amour et je suis encore ivre aujourd'hui.

— Tu es une sage, dit Dzoû'l Noûn, vite persuadé. Donne-moi un conseil.

— Eh bien ! Garde le silence et contente-toi de ce que tu as en ce monde en attendant d'aller visiter le Vivant qui ne meurt pas.

Dzoû'l Noûn lui ayant demandé de l'eau pour se désaltérer, « Je vais t'en indiquer », dit-elle. Mais au lieu de le conduire au puits, elle lui dit (trop savante vraiment et l'on sent ici l'histoire fabriquée d'après les autres et d'après un système) :

— Les gens se désaltèrent selon quatre catégories : 1° les uns sont servis par les anges et reçoivent une eau « blanche, douce et savoureuse » ; 2° d'autres sont servis par Ridhwan, gardien du paradis, et boivent le vin dont Dieu a dit : « Son mélange sera de Tasmin » ; 3° d'autres reçoivent du Seigneur lui-même : ce sont les intimes dont Dieu a dit : « Leur Seigneur leur servira à boire une boisson pure ». Mais, ô Dzoû'l Noûn, ne livre pas ton secret à un autre que ton Seigneur jusqu'à ce qu'il te fasse boire dans l'autre monde (1).

C'est encore le chant d'une jâriya qu'il entendit devant la Ka'ba. Il avait cru voir une lueur dans le ciel pendant qu'il faisait les sept tours du thawâf ; puis, le dos appuyé au mur de la maison sainte, il avait entendu :

---

(1) L'érudite petite chanteuse n'indique, on le voit, que trois catégories sur quatre. Sans doute, remarque l'hagiographe Yâfi'î, 295, le rapporteur a-t-il oublié celle des élus servis par les éphèbes (*ghilmân*), car Dieu a dit : « Des éphèbes chargés de coupes... » (Coran, LVI, 17-18) et qui serait la troisième. Les textes coraniques sont : XXXVII, 44-45 ; LXXXIII, 27 ; LXVI, 21.

Toi, tu sais, ô Bien-Aimé, qui est mon Bien-Aimé. Tu le sais.

La maigreur de mon corps et les larmes de mes yeux dévoilent mon secret ;

Ce secret que j'ai retenu jusqu'à ce que ma poitrine fût sur le point d'éclater.

Il se dirigea vers la voix et trouva une jeune fille cachée derrière le voile noir qui couvre la maison cubique.

— O mon Dieu, mon Seigneur et mon Maître ! disait-elle en pleurant. Par ton amour pour moi, ne peux-tu me pardonner ?

Malgré ses progrès dans l'initiation mystique, Dzoû'l Noûn manifesta quelque étonnement pour cette expression inusitée :

— O jâriya ! ne te suffit-il pas de dire : par mon amour pour toi ! Comment sais-tu qu'Il t'aime ?

— Va-t-en, ô Dzoûl' Noûn. Ignores-tu donc que pour Dieu il y a des gens « qu'il aime et qui l'aiment » ? (1). Il les a aimés avant qu'eux ne l'aiment. Son amour a précédé le leur (2).

Au cours d'un autre thawâf, al Miçrî entendit un homme dire, tout en tournant autour de la Ka'ba :

— Fais-moi boire à la coupe de ton amour et enlève l'écorce de l'ignorance jusqu'à ce que les ailes du désir (*chawq*) me portent jusqu'à toi.

S'étant arrêté, il pleura de si grosses larmes qu'al Miçrî entendit le bruit qu'elles faisaient en tombant sur la terre ; puis il éclata de rire et partit.

(1) Coran, V, 59.
(2) Yâfi'î, 296. L'anecdote se poursuit comme une des précédentes : « Comment sais-tu mon nom ? — Farceur ! Les cœurs ont parcouru les espaces secrets et se sont connus par la connaissance du Puissant. Regarde derrière toi ». Pendant qu'il se tourne sans rien voir, la jeune fille disparaît.

Dzoûl Noûn le suivit en se disant : « C'est un initié ou un fou ». L'homme sortit de la mosquée et se dirigea vers des ruines dans les faubourgs. C'était Sa'doûn le majnoûn (1).

Une autre fois, il vit devant la Ka'ba un homme pâle et maigre. « Es-tu amoureux ? lui demanda-t-il. — Oui. — L'Ami s'approche-t-il de toi ? — Oui. — Est-il bon avec toi ? — Certes. — Alors pourquoi es-tu si abattu ? — Pauvre esprit ! Ne sais-tu pas que ceux dont l'Amour s'approche sont les plus durement éprouvés ? » (2).

Une autre fois, en Egypte sans doute, Dzoûl Noûn vit un cercueil que quatre hommes portaient en terre et que personne autre n'accompagnait. Il le suivit pour accomplir une bonne action. Au cimetière, il demanda aux porteurs s'il n'y avait pas là un parent du mort pour dire les dernières prières. « O cheikh ! dirent-ils. Nous sommes tous dans le même cas ; aucun de nous ne le connaît. » Après avoir prié devant la tombe, une niche dans le rocher, il les interrogea plus longuement. « Nous ne savons rien, dirent-ils, sinon qu'une femme nous a demandé de conduire ici ce corps. Mais la voici justement qui vient. »

(1) *Ibid.*, 44-45. Un siècle plus tôt, il y avait un « fou » de ce nom à Baçra, contemporain d'un des premiers çoufis, Mâlik ibn Dînâr. Nous avons dit qu'un Sa'doûn, du Caire, aurait été le maître spirituel d'al Miçrî.

(2) 'Attâr, 109. Les souffrances sont l'épreuve sanctifiante où les élus savent reconnaître l'essentiel Amour, et la preuve de la déclaration d'amour que le cœur du saint fait à son Dieu, disent les mystiques musulmans (Hallâj, Ibn 'Athâ) Jounayd, Kîlânî. Nâbolosi ; L. Massignon, *Hallâj*, pp. 616 seq.). L'Amour est plus terrible et sait mieux faire souffrir que la Justice même, disait Marie des Vallées. « Il rit toujours mais il frappe durement. Je tremble quand je le vois ». E. Dermenghem, *La Vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, 1926, p. 73.

Une femme en effet s'approchait en pleurant. Devant la tombe, elle découvrit son visage, dénoua ses cheveux et tendit les bras vers le ciel en poussant des gémissements et des supplications jusqu'à ce qu'au bout d'une heure elle tombât évanouie à terre. Revenue à elle, on la vit rire.

— Raconte-moi, je t'en prie, ton histoire et celle de ce cadavre, lui dit alors Dzoû'l Noûn ; et pourquoi ce rire après tant de larmes ?

— Qui es-tu ?

— Dzoû'l Noûn.

— Par Allah ! si tu n'étais pas un des Justes, je ne dirais rien. Celui-ci est mon fils et la prunelle de mes yeux. Il fut un prodigue dans sa jeunesse, s'habillant des habits de la vanité, et il n'y a pas eu de mal qu'il n'ait fait, de péché qu'il n'ait avidement recherché. Il a déployé devant la face de son Seigneur l'étendard de l'iniquité et de la transgression. Soudain, il lui vint une maladie qui dura trois jours. Quand il se vit perdu, il me dit : « O mère, je te prie, au nom de Dieu, si je meurs, qu'aucun de mes amis, de mes frères, de mes parents, ni de mes voisins ne sache ma mort, car ils n'auraient pas pitié de moi à cause de mes mauvaises actions, de ma stupidité, de la multitude de mes péchés. » Et il gémit :

> *Les péchés m'ont détourné du jeûne et de la prière. Mon corps est devenu malade et je suis mort avant de mourir.*
>
> *Comment faire réparation à mon Seigneur de toutes mes mauvaises actions ? Je suis comme un esclave stupéfait de se trouver libre.*

J'ai confessé ouvertement mes fautes. Mes péchés sont mes meurtriers. Mes œuvres mauvaises ont triomphé de moi et mes bonnes ont été perdues.

« Puis il pleura encore et me dit : « O mère ! Oh ! Comme j'ai négligé les choses de Dieu ! Comme j'ai endurci mon cœur à l'égard de Dieu ! Si je meurs, ô mère, il faudra que tu places ma joue dans la poussière et mettes ton pied sur l'autre joue en disant : « Voici la rétribution de l'esclave qui a désobéi à son Maître et a négligé ses commandements pour suivre ses propres désirs. » Puis, quand tu m'auras enterré, tu lèveras les mains vers Dieu, qu'il soit exalté ! et diras : « O Dieu, je suis satisfaite de lui. Toi, n'appesantis pas sur lui ta main. » Quand il fut mort, j'accomplis tout ce qu'il m'avait prescrit et quand j'eus levé mes mains vers le ciel, j'ai entendu une voix qui me disait clairement : « Va, ô mère ! Je suis arrivé près d'un gracieux Seigneur qui n'est pas en colère contre moi. » Et c'est pour cela que j'ai ri » (1).

Un jour qu'il se sentait la poitrine serrée, Dzoû'l Noûn alla se promener sur les bords du Nil. « J'eus alors, raconte-t-il, l'intuition que je devais me rendre sur l'autre rive. Je pris place sur un bateau et me tins la tête entre les genoux jusqu'à ce que nous fussions parvenus au milieu du fleuve. Quand je relevai la tête, je vis à ma droite une très jolie jeune esclave qui tenait un luth sur ses genoux, un flacon de vin et une coupe dans ses mains. Près d'elle était

(1) Georges Swan, *Literature of the dervish orders*, dans *The Moslem World*, january 1926, pp. 61-62, d'après Aboû Madyan Chouʿayb al Harîfich, *Rawdh al fâʿiq*, Le Caire, 1289/1872.

un éphèbe, élégamment vêtu, dans tout l'éclat de la jeunesse. « O mon âme, me dis-je, es-tu venue, après soixante-dix ans de dévotion, dans ce bateau, pour tomber au milieu de buveurs et de débauchés effrontés ? » L'esclave, se tournant vers moi, me dit alors : « O cheikh ! bois ! » Je répondis : « Mon Seigneur m'a donné quelque chose à boire. » Elle but, puis remplit de nouveau le verre et le tendit à l'adolescent, puis elle m'en offrit un autre. Comme la coupe touchait ma main, je fut saisi d'une extase. « Pourquoi, ô cheikh, me dit la jeune fille, ne bois-tu pas de notre vin ? Veux-tu que je chante pour t'encourager à boire ou préfères-tu chanter toi-même pour nous y inciter ? — Non, mais je veux chanter de telle sorte que vous soyez ivres. — Eh bien ! nous t'écoutons. » Et je chantai ces vers :

Meilleure que la voix de la chanteuse ou de la flûte, dans l'obscurité de la nuit, est la voix du récitant.

Oh ! la beauté et la gloire de son chant, la suavité de sa voix, la saveur de ses larmes !

Quand, plaçant sa joue dans la poussière et son cœur dans l'amour de son créateur,

Il dit : O mon Seigneur ! O mon désir ! le fardeau de mes iniquités m'a détourné de toi.

Pardonne mes péchés, si grands soient-ils ; ne cesse pas, ô Glorieux, de pardonner

A celui qui, dans sa folie, a cessé d'habiter la maison de sainteté auprès du Puissant.

Celui qui vit avec sa femme devient semblable à elle. O toi, le glorieux choix des choisis !

Alors la jeune esclave tomba évanouie ; ayant

repris ses sens, elle déchira ses ornements, brisa son luth, jeta son vin dans le fleuve et dit : « O cheikh ! si je me repens, me recevra-t-il ? — Certes oui ; car il est écrit dans le plus sûr des textes : « Et il est celui qui reçoit les repentirs et pardonne les iniquités. » Alors elle découvrit sa tête, baisa ma main et dit : « O Maître ! tu as été la cause de la réconciliation ; aussi, demande-lui le pardon et l'oubli du passé. » Quand nous descendîmes de la barque, nous prîmes chacun notre chemin et je ne la revis plus. Quelques années après, je fis le pèlerinage à la Maison sainte et je vis une femme, les cheveux épars, qui se cramponnait au voile de la Ka'ba en pleurant et répétant : « O mon Dieu ! par mon ivresse d'hier et par ma boisson, n'as-tu pas pardonné mes péchés d'aujourd'hui ? » Je m'approchai d'elle et lui dit : « O jâriya ! en une telle place de telles paroles ! — Va-t-en, me dit-elle, ô Dzoû'l Noûn. N'étais-je pas heureuse hier avec la coupe du désir ? Et maintenant, avec l'amour de ton Seigneur, je suis ivre. — Qui t'a dit que j'étais Dzoû'l Noûn ? — O cheikh ! je suis l'esclave qui s'est repentie entre tes mains sur le Nil d'Egypte — Mais où sont partis ta beauté et tes charmes ? » Alors elle chanta :

Le délice de la jeunesse est parti en transgressions, et, après, ont suivi toutes mes gloires.

La beauté et les grâces se sont évanouies, remplacées par les travaux de ceux qui mettent en Lui leur seul espoir.

Changées ont été toutes mes pensées de Dieu. Il est le Glorieux. En lui je suis sauvée du plus parfait salut.

« Et elle me cria : « O Dzoû'l Noûn, reste ou tu es jusqu'à ce que je revienne. Elle s'absenta un moment et revint avec un papier plein de dattes mûres, de figues et de raisins, tous fruits hors de leur saison, qu'elle plaça entre mes mains. Et moi, je frissonnai en mon cœur à l'idée qu'après soixante-dix ans de dévotion je n'avais pas atteint ce que cette esclave avait atteint » (1).

Dans une de ses pérégrinations, Dzoû'l Noûn avait fait une rencontre plus étonnante que toutes les autres : celle de Satan lui-même. D'une caverne, l'Egyptien avait vu couler un ruisseau d'eau trouble ; il était entré et il avait vu Iblis en train de pleurer cette source amère. — Pourquoi pleures-tu ? demanda Dzoû'l Noûn. — Qui pleurerait sinon moi ? J'étais parmi les rapprochés et je suis maintenant parmi les éloignés.

Point autrement étonné de voir le diable exprimer les sentiments délicats d'un amoureux parfait, Dzoû'l Noûn lui demanda encore : — Mais pourquoi as-tu désobéi à Son ordre ? — Ah ! il n'y avait aucune grâce (*'inâya*) dans mon affaire. Tu sais bien qu'Il a dit dans Son Livre : « Il leur a été dévoilé de Dieu des choses sur lesquelles ils ne comptaient pas » (2).

---

(1) *Ibid.* p. 62-64.

(2) Çafoûrî, II, 34. L' « affaire » d'Iblis se trouve dans Coran II, 32, VII, 10 et suiv., XV, 28 et suiv. XVII, 63 et suiv., XVIII, 48, XXXVIII, 71 et suiv. *'Inâya* pourrait se traduire par sollicitude, ou signification. Nous retrouvons cette sorte de compassion pour Iblis et son mystère, cette noblesse tragique autour du problème du mal, cette conception d'Iblis symbole du monothéisme intransigeant et du pur amour, chez d'autres mystiques. Voir ici, p.

LA DOCTRINE ET LA METHODE ESOTERIQUE

On attribue à Dzoû'l Noûn de nombreux miracles : avoir par exemple recollé une dent cassée (1), fait faire à son lit le tour de sa chambre (2), retiré un enfant du ventre d'un crocodile (la mère, en le remerciant, s'excusa de s'être auparavant moqué du saint et celui-ci déclara que c'était bien naturel : « *les foqarâ* seront moqués de tout temps ; ils doivent savoir que les prophètes, eux aussi, ont été tournés en dérision » (3) ; avoir fait tomber d'un palmier des dattes hors de saison, avoir eu le don de bilocation. Son esprit, note à ce propos Mounâwî, faisait, dit-on, mouvoir plusieurs corps ; ce qui, déclare Ibn 'Arabî, est un charisme donné aux saints, contraire à l'ordre de ce monde, mais normal dans l'autre. Mounâwi rapporte encore — mais Allah est le plus savant — que Dzoû'l Noûn vit un jour arriver de l''Iraq, avec des enfants, une femme qu'il avait, étant en Egypte, rêvé avoir épousé à Bagdad (4).

Quelles qu'aient été les influences subies par Dzoû'l Noûn et qu'il est difficile de préciser puisque nous ne savons pas grand'chose de ses maîtres, son cas contribue à montrer que le çoufisme n'est pas, comme on l'a parfois soutenu, un produit de l'esprit iranien en réaction contre l'Islam arabe.

---

(1) Yâfi'î, 189.

(2) Mounâwî, fol. 117. Comme Ibn Adham la montagne Dzoû'l Noûn arrête le lit en disant qu'il n'a voulu que prendre un exemple.

(3) Cha'râwî, I, 60.

(4) Mounâwî, fol. 116 et suiv.

Nous trouvons, parmi les premiers mystiques musulmans, des Iraniens et des Khorâssâniens, mais aussi de nombreux Arabes (Hasan al Baçrî et l'école de Baçra, Soufyan al Tsawrî et l'école de Koûfa, Râbi'a, Aboû Soulayman al Dârânî, Mouhâsibî, etc.). Dzoû'l Noûn était copte et voyagea dans des pays arabes, jusqu'aux frontières de l'empire grec au Nord et sans dépasser Bagdad à l'Est. Il ne fut en contact qu'épistolaire avec le grand çoufi persan, son contemporain, Bayazîd al Bisthâmî. On le voit citer des vers de Râbi'a, la sainte arabe de Baçra.

Mouhâsibî, de Bagdad et de Koûfa, avait la plus grande considération pour lui et le cita, de son vivant, comme une autorité. A vrai dire, le çoufisme, l'ésotérisme et la mystique de l'Islam n'ont rien à voir avec les races. Des influences nombreuses (au premier rang desquelles nous pouvons placer le syncrétisme oriental et particulièrement le néoplatonisme) ont pu nuancer plus ou moins fortement leur mode d'expression ; les idées religieuses et métaphysiques répandues dans le proche Orient et mélangées jusqu'à la confusion, ont pu les pénétrer, leur fournir des thèmes et des instruments de pensée, axer leurs spéculations et surtout enrichir leur vocabulaire ; — il reste que les sources essentielles sont l'intuition spirituelle, la méditation assidue du Coran, les nécessités du cœur et de l'esprit humain, le besoin d'intérioriser le culte, ce qu'on peut appeler la grande Tradition universelle qui n'est jamais laissée ici-bas sans témoignage, et, en dernier ressort, la « source » par excellence de la transcendante Réalité.

Dzoû'l Noûn était un « ésotériste » (1) en ce sens qu'il cherchait la noix sous l'écorce, le corps sous le vêtement, l'âme sous le corps, l'esprit sous la lettre. S'il pensait que la lettre est insuffisante sans l'esprit, il n'entendait pas pour autant la détruire en tant que lettre, truchement de l'esprit. Il précisait que la Voie (*tharîqa*), loin d'abolir la loi (*charî'a*), lui donnait son véritable et parfait accomplissement. L'enseignement et la pratique de cette Voie étaient réservés à un petit nombre de « choisis » et les perles ne devaient pas être jetées aux pourceaux, comme il est dit dans l'Evangile, ou aux profanes incapables de comprendre exactement la doctrine et de suivre sans danger la méthode. Il n'y avait là aucun secret extraordinaire ou subversif, simplement une question de degré et de préparation. Certains, par la suite, en réaction contre les insuffisances par trop humaines des façons de comprendre la religion purement extérieure, contre les étroitesses et les pharisaïsmes, ont pu accentuer l'arcane, d'autres même se servir de l'ésotérisme pour des fins politiques ou comme prétexte à se libérer de tout frein. Le çoufisme en soi n'est pas un antinomianisme plus que la religion « ouverte » qu'un Bergson oppose à la religion « fermée ».

(1) On ne peut faire de lui un « occultiste ». Peut-être s'occupa-t-il d'alchimie (il eut pour maître le célèbre chimiste Jâbir Hayyân), mais ce n'était pas une singularité à cette époque. Deux traités qu'il aurait écrit sur ce sujet sont en tout cas perdus. On dit qu'il essayait de traduire les hiéroglyphes, ce qui est tout à l'honneur de sa curiosité d'esprit. Des opuscules cabalistiques répandus sous son nom sont apocryphes. *Fihrist*, 355, 358 ; L. Massignon, *Lexique*, 183 et 185. Nous l'avons vu mettre à sa place la recherche magique du Nom suprême ; ici, p. 28.

Une sentence d'al Miçrî montre assez bien l'idée qu'il se faisait des rapports de ce qu'on peut appeler l'exotérisme et l'ésotérisme, la révélation et l'intuition, la religion générale et la religion en esprit, ou encore la science et la connaissance : « Je connais Dieu par Lui-même, et je connais tout ce qui est à côté de Dieu par l'Apôtre de Dieu » (1).

La loi révélée indique un ensemble de prescriptions valables pour l'ensemble de la communauté et la moyenne des croyants, ainsi que des notions sur ce que Dieu n'est pas, sur ce qu'il demande de nous, sur ce qu'il est par rapport à nous, mais non évidemment sur ce qu'il est en soi ; sur les moyens rituels d'entrer en contact avec sa grâce, non sur l'union intime avec l'Etre. La gnose en ce sens se superpose moins à la révélation qu'elle n'en tire toutes les conséquences. « La ma'rifa, disait Dzoû'l Noûn, est la communication que Dieu fait de la lumière spirituelle au plus profond des cœurs. » Loin de trouver dans cette gnose une raison d'orgueil, il y voyait le prix de la plus parfaite humilité, l'identification ne s'obtenant qu'au moyen de l'annihilation du moi. « Le gnostique (*'ârif*) devient chaque jour plus humble, car à chaque instant il se rapproche davantage de son Seigneur » (2). Et il n'est pas question de s'affranchir avec désinvolture des devoirs et des charges qui pèsent sur la condition humaine. « Tous les gens sont morts, sauf ceux qui savent ; et ceux qui savent sont morts, sauf ceux qui pratiquent ; et ceux qui pra-

---

(1) Sarrâj, *Luma'*, 104.

(2) Hujwirî, *Kachf*, trad. angl. Nicholson, 101. Carra de Vaux, article sur D. N. al M. dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

tiquent sont tous égarés, sauf ceux qui agissent avec l'intention droite ; et ceux qui agissent avec l'intention droite sont tous en grave danger » (1). Car il faut être vertueux, non par moralisme, mais pour le service de Dieu qui est la Vérité, et il faut trouver Dieu au delà des vertus et des actes. L'initié ne peut être perpétuellement triste ni perpétuellement gai. Il est « dans ce monde comme un homme qui a été couronné de la couronne du miracle et placé sur un trône, mais au-dessus de sa tête, il y a un sabre suspendu par un cheveu, et devant la porte de sa chambre se tiennent deux lions menaçants. Il est plein de gloire, mais à chaque instant près de se perdre. »

Quelque peu déçu par les rapporteurs de hadits, Dzoûl Noûn faisait l'éloge des exégètes du Coran, mais stigmatisait à l'occasion les dévots *noussâk*, bons diseurs de sentences édifiantes tout aussi enfoncés souvent que les mondains « dans les choses du ventre et de la verge » et se contentant de savoir le bien et le mal sans pratiquer l'un et éviter l'autre. Il estimait peu les profanes ignorants de la Voie et insouciants de la connaître, mais il abhorrait ceux qui prétendaient trop facilement à la Connaissance et ceux qui faisaient de l'ascèse un métier (2). Il précisait que le mystique doit enseigner la grandeur de Dieu et le mépris du monde, en prêchant l'observance du Livre révélé et en vivant dans la crainte d'en détourner le sens. C'est la connaissance de Dieu qui donne sur le monde des vues

---

(1) Ibn al ʿArif, *Mahâsin al majâlis* ; texte arabe, trad. et comm. par M. Asin Palacios, 1933, p. 70.
(2) Chaʿrâwî, I, 60.

justes, et c'est l'observance de la voie droite qui garantit l'authenticité des états mystiques. Un des signes de l'amant de Dieu est l'imitation de celui qu'Il a aimé, le Prophète. L'initiation donne des devoirs nouveaux ; c'est une conversion supérieure dont le premier pas consiste à se repentir de l'insouciance (*ghafla*) comme le vulgaire doit se repentir de ses péchés (1). Elle ne dispense pas, en règle habituelle, des devoirs ordinaires, bien qu'elle les transcende. « La lumière de la Connaissance ne doit pas détruire le scrupule ; la science intérieure ne doit pas s'opposer à la science extérieure et l'abondance des charismes dont Dieu peut gratifier le *'ârif* ne doit pas l'incîter à transgresser les voiles de l'interdiction (2). Le signe visible de l'amour qu'on a pour Dieu est la fidélité à suivre les traces et les prescriptions de son envoyé » (3).

Naturellement la lettre ne doit pas étouffer l'esprit et il arrive que les prophètes et les saints aient parfois des singularités de conduite (sans parler des ligatures de l'extase) à première vue déconcertantes. Un des disciples de Dzoû'l Noûn avait fait quarante pèlerinages, quarante retraites de quarante jours dans la solitude, prié la nuit pendant quarante ans et il n'obtenait, malgré toutes ces prouesses, aucune lumière de l'invisible, aucun regard de l'Ami caché. Comme il se lamentait, son maître lui dit de se coucher ce soir-là sans prier après avoir mangé tout son soûl. « Il arrivera, dit-il, sans doute que si l'Ami ne te regarde pas avec l'œil de

(1) Qouchayrî, 9.
(2) Sarrâj, *Luma'*, 432.
(3) 'Attâr, 110.

la miséricorde, il te regardera du moins avec celui de la colère. » Le disciple mangea donc à sa faim, fit néanmoins la prière du soir et vit en rêve le Prophète, qui lui dit : « L'Ami t'envoie le salut et Il a ajouté : Bien pusillanime celui qui, à peine arrivé à ma cour, a hâte de s'en retourner ! Dans cette route-là, pose le pied comme doivent faire les hommes de cœur et alors il faudra bien que nous te donnions la récompense de tous les exercices de piété que tu as accomplis pendant quarante ans et que nous te fassions arriver au but de tes désirs. Quant à Dzoû'l Noûn, fais parvenir de notre part le salut à cet impudent détrousseur de grands chemins et dis-lui : O bandit de Dzoû'l Noûn ! si je ne te signalais pas à la réprobation des hommes, c'est que je ne serais pas ton Seigneur ; car je ne veux pas que tu continues à enseigner la ruse à mes adorateurs. » Quand al Miçrî apprit la façon gentiment cavalière dont Dieu avait parlé de lui, le traitant d'impudent et de menteur après l'avoir salué, il pleura amèrement au milieu de sa joie.

« Peut-être demandera-t-on, commente Al 'Attâr, comment un cheikh pouvait conseiller à son disciple de ne pas faire la prière ? Il faut savoir que ces cheikhs sont des médecins connaissant les remèdes pour toutes sortes de maladies. Or, il y a des maladies que les médecins traitent par les poisons. Dzoû'l Noûn savait bien d'ailleurs que son disciple ne négligerait pas la prière. Il y a dans la voie spirituelle beaucoup de choses qui ne se justifient point d'après la loi écrite (*charî'a*). C'est ainsi que le Seigneur a donné à Abraham le prophète l'ordre de sacrifier son fils, quoiqu'il ne fût pas écrit qu'il

dût le sacrifier effectivement, outre que, d'après la loi écrite, il n'est pas permis de tuer son fils. Quiconque, n'ayant pas atteint un tel degré dans la vie spirituelle, agirait comme Dzoû'l Noûn, commettrait un acte illicite et serait un être sans foi ni loi, car chacun dans ses actes doit se conformer à la loi écrite. »

L'essentiel est la sincérité et cette pureté d'intention théocentriste qui donne aux œuvres une valeur surnaturelle. Dzoû'l Noûn, un jour d'hiver, vit, dans une plaine couverte de neige, un mazdéen adorateur du feu qui répandait du millet, par amour de Dieu, pour nourrir les oiseaux affamés. « Le grain que sème un infidèle ne germe pas, dit Dzoû'l Noûn. — Eh bien ! dit l'homme. Si Dieu n'accepte pas mon offrande, du moins puis-je espérer qu'il voit ce que je fais. » Plus tard, al Miçri retrouva ce mazdéen en train de tourner autour de la Kaʿba. Le grain avait germé. Et Dzoû'l Noûn comprit l'incommensurable générosité du Seigneur qui donne le paradis à un infidèle pour une poignée de millet (1).

LES ETATS ET LES STATIONS

C'est à Dzoû'l Noûn al Miçri que l'on doit la première classification des états et des stations (2), classification qui, reprise, modifiée, perfectionnée,

(1) ʿAttâr, 109 et 110. — De même c'est le pèlerinage spirituel qui vivifie le *hajj* canonique. Dzoû'l Noûn parle d'un Damasquin qui avait renoncé à se rendre à la Mecque pour secourir un de ses voisins mourant de faim. C'est en faveur de cet homme, qui avait fait spirituellement le pèlerinage, que Dieu accorda, cette année-là, le pardon aux fidèles réunis corporellement au mont ʿArafât. L. Massignon, *Lexique*, 45, Cf. ici, p. 97.

(2) *Hâl*, pluriel *ahwâl* ; *maqâm*, plur. *maqâmât* ; — Mounâwî, fol. 116 ; Ibn al Jawzî, Nâmoûs, XI.

est devenue classique en çoufisme. Etats mystiques transitoires, grâces reçues le long de la Voie. Stations plus durables, vertus acquises et consolidées, degrés ou aspects de la sainteté. L'itinéraire comporte ainsi un double caractère de passivité et d'activité, avec ses incidents et ses étapes minutieusement décrits. Les « états » subis sont groupés deux à deux : expansion et contraction, ivresse et sobriété, familiarité et respect, proximité et éloignement... Le bon usage de ces états produit des modifications durables de l'âme, qui prennent l'aspect de « stations » : le repentir, puis l'ascèse, la patience, la pauvreté, la reconnaissance, l'abandon, la quiétude, la connaissance, l'amour, l'annihilation et la permanence (*fanâ* et *baqâ,* qu'on classe tantôt parmi les états tantôt parmi les stations) qui amènent la suprême unification avec la Vérité (*Haqq*) (1).

Nous ne connaissons pas exactement l'ordre dans lequel Dzoû'l Noûn classait ces états et ces stations. Mais quelques textes et quelques anecdotes nous donnent un aperçu de ses idées.

« Il n'y a, disait-il à l'un de ses frères, pas plus grand honneur que l'Islam (soumission), pas plus grande générosité que la crainte de Dieu, pas de prudence plus intelligente que le scrupule, pas d'intercesseur plus efficace que le repentir, pas de vêtement meilleur que la paix, pas de trésor plus précieux que la sobriété ; ce n'est pas l'argent qui peut éviter la pauvreté, mais le contentement de ce

(1) Voir les divers traités de çoufisme (Qouchayrî, Hujwirî, Sarrâj, Makki, Ghazalî), Souhrawardî, *'Awârif al ma'ârif,* ch. LVIII-LXI ; Nicholson, article *sûfî* dans *Encyclopoedia of religions and ethics,* de Hasting, t. XII, pp. 10-17 ; les Définitions de Jorjânî dans Silvestre de Sacy, *Notices et extraits,* t. X, 1818.

qu'on a ; celui qui se contente du suffisant a la tranquillité ; le désir est la clef de la lassitude ; la cupidité enfonce dans le mal. Que de vains désirs, que d'espoirs décevants conduisent au péché ! Que de gains mènent à la perte ! » (1).

La patience, la constance dans l'adversité, le *çabr*, était une des vertus les plus prisées des anciens Arabes ; les çoufis en ont fait une vertu mystique. De même pour l'impassibilité (*taskîn*) et la sincérité (*çidq*). Aimant fort, eux aussi, les dissertations subtiles et les sentences bien ciselées, ils rivalisaient d'ingéniosité à les définir. A un malade, Dzoû'l Noûn reprochait de gémir : « Il n'est pas sincère dans l'amour celui qui ne patiente pas quand l'ami l'éprouve. » Et l'autre répliquait : « Il n'est pas sincère celui qui ne savoure pas les mauvais traitements dont son ami l'éprouve » (au lieu de se raidir dans le stoïcisme) (2). La sincérité, conformité parfaite de l'intérieur et de l'extérieur, « est le sabre de Dieu sur la terre ; où qu'il tombe, il coupe. »

Donne-moi un conseil, « un mot comme provision de route », demandait quelqu'un à celui qui en avait tant reçus dans les grottes du désert ; et Dzoû'l Noûn répondait : « Ne donne point le pas au doute sur la certitude. Ne te contente pour ton âme que de l'impassibilité » (3).

A Yoûsouf ibn Housayn il disait : « Sois l'ami du Seigneur très haut et l'ennemi de tes passions. Ne

(1) Sarrâj, Luma', 265.
(2) *Ibid*, 50. Ne te plains pas, écrit D. N. à un ami malade « la maladie est une joie pour les gens de la pureté, l'épreuve est un bienfait pour le sage ». *Ibid.*, 235.
(3) *Ibid.*, 208 et 266.

considère jamais personne, fût-ce un chien, comme au-dessous de toi » (1). Et il donnait ce beau conseil : « Soyez humbles avec toutes les créatures, sauf avec les gens qui vous demandent de l'être, car vous encourageriez leur orgueil. Celui qui regarde les imperfections des autres ne connaît pas les siennes » (2).

La quiétude (*ridhâ*), c'est « l'acceptation par avance du destin, l'absence d'amertume après son accomplissement et une recrudescence d'amour au milieu des épreuves » (3).

Non moins caractéristiques sont ses définitions de l'abandon (*tawakkoul*) et de la pureté d'intention (*ikhlâç*).

Le *tawakkoul*, estimait-il (et nous avons vu, à propos d'Ibn Adham, quelle était la gravité du problème pour les *foqarâ*), ne consiste pas à abandonner toute activité, mais à ne pas se confier, comme à une idole, à sa puissance propre, à se tenir dans l'état de servitude et à ne pas s'adorer soi-même (4), — ce qui résout adroitement l'antinomie que nous avions constatée entre l'action et la confiance.

« Rien n'incite mieux que la solitude à la pureté d'intention (*ikhlâç*). Trois choses caractérisent celle-ci : être indifférent aux louanges et aux critiques de la foule, oublier son rôle propre dans l'accomplissement de ce qu'on fait, ne pas faire ce qu'on

---

(1) ʿAttâr, 111.
(2) Chaʿrâwî, I, 61.
(3) Qouchayrî, 97. Sarrâj, *Lumaʿ*, 176, lui attribue ce mot qui est passé en proverbe : « Le véritable ami est celui qui, lorsque tu lui dis : Viens ! ne demande pas : Où ? »
(4) Qouchayrî, 83.

fait dans l'espoir d'une récompense même dans l'autre monde » (1).

De la simplicité avant tout. L'ascèse la plus forcenée ne vaudrait rien sans la purification du cœur et n'est pas un but en soi. Un jour de fête, l'âme de Dzoû'l Noûn eut envie de hachis au miel ; il hésita, ne voulut point lui donner cette satisfaction. Et voici qu'arriva un portefaix avec un chaudron plein de hachis au miel : il avait eu un rêve dans lequel le Prophète lui avait dit de porter ce plat à Dzoû'l Noûn en priant celui-ci d'en manger par considération pour lui et de faire la paix avec son âme (2).

L'un des premiers, Al Miçrî, a osé mettre l'amour pour Dieu parmi les étapes essentielles de la voie mystique. « L'amour ardent (*chawq*) est le plus élevé des stades (*dajât*) et des stations (*maqâmât*). Quand le serviteur y parvient, il trouve que la mort tarde à venir, tant il désire la rencontre et la vue de son Seigneur » (3). Et, s'adressant à Dieu directement : « J'ai désiré t'entrevoir et, quand je t'ai vu, la joie m'a saisi et je n'ai pu retenir mes larmes » (4).

Nous lui avons déjà vu employer le symbolisme de la coupe et du vin pour désigner cet amour primordial ; il y revient à diverses reprises. « Lorsqu'Il a voulu leur donner à boire un verre de son amour (*mahabba*), Il leur a fait goûter sa saveur délectable... Leurs cœurs sont allés boire à la mer

---

(1) Qouchayrî, 55 et 104.
(2) 'Attâr, 107.
(3) Mounâwî, fol. 116. Cf. le « je meurs de ne pas mourir » de sainte Thérèse.
(4) L. Massignon, *Lexique*, 187 ; d'après 'Abdarrahmân ibn Ahmad.

de son amour. Ils s'y sont abreuvés à satiété d'une boisson grâce à laquelle tout accident leur est peu de chose, sauf la rencontre de leur Bien-Aimé » (1).

Quant à la *ma'rifa,* quant à la connaissance réelle de Dieu, au delà de la connaissance reçue par tradition ou de celle acquise par raisonnement, qui nous font seulement connaître ce que Dieu n'est pas ou ce qu'il est par rapport à nous, elle est purement surnaturelle. Les voies ordinaires permettent de *savoir* son existence et ses attributs, mais on ne peut le *connaître* vraiment que « par Lui-même » (2).

Dzoû'l Noûn avait un penchant pour les allégories luxuriantes, un peu précieuses et touffues.

« Dieu, disait-il, a des serviteurs qui ont planté devant leurs yeux les arbres de leurs péchés pour les arroser avec l'eau de leur pénitence, et ils ont cueilli comme fruits le repentir et la tristesse. Ils sont devenus fous sans être fous et stupides sans être sourds ni muets. Ils ont bu à la coupe de la pureté. Ils ont hérité la patience à supporter la longueur des maux. Leurs cœurs se sont égarés dans le *malakoût* et leurs pensées entre les plis secrets des voiles du *jabaroût* (3). Ils se sont mis à l'ombre des parois du regret et y ont lu la planche où sont écrits leurs péchés. Anxieux, ils sont arrivés au sommet de l'ascèse avec l'échelle du scrupule

---

(1) Sarrâj, *Luma'*, 372.

(2) *Luma'*, 104. Hamadânî, *Sakwa,* trad. Abdel Jalil, *Journal Asiatique,* janvier-mars 1930, p. 250.

(3) Le Royaume et la Majesté. Il y a trois mondes, dit Ghazalî (*La perle précieuse*, trad. Lucien Gautier, 1878) : 1° le monde terrestre d'Adam et des espèces vivantes ; 2° le *malakoût* supra-terrestre des anges et des génies ; 3° le *jabaroût* de la Toute Puissance, des anges choisis, chérubins, porteurs du Trône et ceux qui se tiennent sous les voiles de la Majesté.

Ils ont trouvé une saveur à l'amertume du renoncement, une douceur à la rudesse de leur couche, et fini par atteindre la corde du salut. Leurs esprits se sont envolés dans les hauteurs ; ils sont allés camper dans les prairies de délices et se plonger dans les eaux de la vie. Ils ont fermé les tranchées de la crainte, traversé les ponts du désir, dépassé le seuil de la science, bu à l'étang de la Sagesse, vogué sur la barque de la grâce, déployant les voiles aux vents du salut, sur la mer de la paix, et atteint les jardins du repos, la mine de la gloire et de la miséricorde » (1).

Peut-être d'ailleurs était-ce pour estomper la hardiesse de quelques-unes de ses idées qu'il accablait ainsi le lecteur sous une accumulation d'images exubérantes et calculées. Combien plus directs et aigus ces deux courts dialogues qui font allusion au *fanâ* et au *baqâ :*

Dzoû'l Noûn envoie un de ses disciples en Perse auprès d'Aboû Yazîd al Bisthâmî pour le renseigner sur le célèbre ascète.

— Que veux-tu ? dit Aboû Yazîd au messager.

— Je cherche Aboû Yazîd.

— Qu'est-ce qu'Aboû Yazîd ? Où est Aboû Yazîd ? Moi aussi je suis à la recherche d'Aboû Yazîd.

Le disciple repart en se disant : « C'est un fou ». Mais Dzoû'l Noûn, entendant le récit de cette entrevue, se met à pleurer et dit :

— Certes, mon frère Aboû Yazîd est parmi ceux qui sont partis vers Dieu.

---

(1) Yâfi'i, *Rawdh,* 59 ; *Nachr,* II, 334 ; L. Massignon, *Lexique,* 189.

Et l'on assure qu'il envoya un autre messager à Bisthâmî pour lui dire, on ne sait trop à quel propos :

— Jusques à quand, ô Bayazîd, t'adonneras-tu au sommeil alors que la caravane passe ?

— Dis à mon frère Dzoû'l Noûn, répondit Bayazîd : l'Homme est celui qui dort toute sa nuit, et, le lendemain, il est au logis bien avant l'arrivée de la caravane.

Dzoû'l Noûn se le tint pour dit, admira la réplique et l'enseignement, déclara qu'il n'était, quant à lui, pas arrivé à l'état qui permet de prononcer de telles paroles (1).

Une des conceptions du çoufisme sera l'idée d'une hiérarchie cachée et permanente des saints, armature mystique du monde, chacun, à sa mort, étant remplacé par un autre, tous ayant à leur tête le Pôle suprême, qui prend parfois les proportions d'un Logos, d'un résumé du Plérôme et même d'une sorte de victime vicaire assumant tous les maux. Ce *qouthb* (pôle) ou *ghawth* (grand secours) est l'axe du monde et polarise les émanations divines, répandant l'esprit de vie sur toute la nature. Il est « sur le cœur d'Isrâfîl », l'archange. Au-dessous de lui sont deux *imâms* (ou trois *nouqabâ* (délégués), quatre *awtâd* (colonnes) correspondant aux points cardinaux, sept *abrâr* (justes), quarante *abdâl* (échangés, remplacés par permutation), soixante-dix *noujabâ,* trois cents *nouqabâ* qui sont « sur le cœur

(1) Qouchayrî, 41 et 102. « Celui-là seul revient qui n'a pas achevé la route. Aucun de ceux qui sont « arrivés » n'est revenu », disait Dzoû'l Noûn. (Souhrawardî, de Bagdad, *'Awârif,* IV, 291).

d'Abraham », — saints apotropéens, sel de la terre, détournant les maux du monde en les prenant sur eux et dont on peut dire que c'est non seulement grâce à eux que le monde subsiste mais en leur considération qu'il existe (1).

Que cette conception ait été ou non influencée, comme le suppose Ibn Khaldoûn, par la théorie chi'ite des imâms (elle substitue en tout cas l'idée de sainteté élective à celle d'hérédité), elle est mentionnée dès le IXe siècle. Il est difficile de savoir si Dzoû'l Noûn eut part à son élaboration ; toutefois Yafi'î place dans sa bouche l'histoire merveilleuse d'un jeune homme qui, soupçonné, sur un navire, d'avoir volé une bourse, saute à l'eau, reçoit des perles des bêtes de la mer et s'en va en marchant sur les flots ; ce qui amène Dzoû'l Noûn à citer un hadits concernant les *abdâl* : « Il y a toujours dans ma communauté des gens qui sont sur le cœur d'Abraham ; quand l'un meurt, il est remplacé (*badala*) » (2).

MUSIQUE ET POESIE

Nous savons peu de choses du genre de vie que menait Dzoû'l Noûn quand il ne parcourait pas les déserts et les montagnes pour interroger les contemplatifs et chercher des recommandations suprêmes sur les lèvres des « fous ». Nous avons tout lieu de croire qu'il pratiquait l'ascèse. « La sagesse, disait-

(1) Cf. Hujwiri, *Kachf*, 214 ; Jorjani et Ibn 'Arabi, *Definitiones*, édit. G. Flügel, Leipzig, 1845 ; Blochet, *Etudes sur l'ésotérisme musulman*, *Journal Asiatique*, 1902, t. XX ; Nicholson, *art. cit.*, et *Studies in islamic mysticism*, 1921, p. 194.

(2) Yâfi'î, 71. 'Attâr, 104, attribue le fait à Dzoû'l Noûn lui-même.

il, ne loge pas dans un ventre plein » (1). Quelqu'un nous dit bien qu'il mangeait de l'orge comme les bestiaux, mais sans préciser si c'était chez lui une habitude ni pour quelles raisons il aurait suivi ce singulier régime. Il ne semble pas avoir pratiqué la mendicité systématique ni insisté particulièrement sur la pauvreté matérielle (2).

Voici quelques-unes de ses prières recueillies par ses disciples, où nous pouvons trouver un reflet de son enseignement.

« O mon Dieu ! l'immensité de ta miséricorde nous donne plus d'espoir que nos actes, et l'assurance de ton pardon nous donne plus d'espoir que tes châtiments de crainte » (3).

« O mon Dieu ! tu es le compagnon de ceux qui accompagnent tes élus... O mon Dieu ! mon secret t'est connu : je suis celui qui te désire. Quand le péché m'écarte, ton souvenir est ma compagnie... O mon Dieu ! qui est digne d'humiliation et d'abaissement sinon moi ? Tu m'as créé faible. Qui est digne de pardonner sinon toi ? Ta science connaissait d'avance tout de moi. Ton ordre m'entoure de toutes parts. Je t'ai obéi, par ta permission, et tu as droit à la reconnaissance. Je t'ai désobéi, selon ta prescience, et tu ne me dois rien. Mais je te supplie par l'obligation de ta miséricorde et par ma privation même de tout droit ! Par ma pauvreté !

---

(1) Qouchayrî, 9.

(2) Sarrâj, *Luma'*, 329. Un étranger aurait vu chez lui une tasse d'or avec de l'ambre et reçu de lui un dirhem (dix sous) avec lequel cet homme rentra à Balkh, ce qui est vraiment un record de tourisme bon marché.

(3) Ibid. 62.

Par ta richesse ! Pardonne mon péché extérieur et secret ! » (1).

Les vers de Dzoû'l Noûn n'ont ni la perfection ni la saveur de ceux des mystiques bagdadiens, des Hallâj, des Soumnoûn, des Chiblî, des Noûrî. Aboû Naçr al Sarrâj (2) nous en a conservé quelques-uns, notamment ceux-ci, rapportés par Yoûsouf ibn al Housayn « d'après une source sûre » :

Si des gens généreux, de temps en temps, prennent la peine d'aller vers toi, pour t'implorer,

Nos montures, à nous, se sont arrêtées, contentes de ta loi, avant l'étape.

Nous avons campé devant ton seuil, ô mon Dieu ! devant toi, sans discours.

Gouverne-nous comme il te plaira, et ne nous laisse pas à notre jugement, ô le possesseur de toute grandeur !

Et ce distique (qu'il ne fait peut-être que répéter) :

Je meurs, et ma passion n'est pas morte et mes vœux n'ont pas été exaucés.

Tout mon désir ! Tu es mon désir ! Et tu es la richesse, toute la richesse, dans ma pauvreté.

Ce n'est pas par hasard que Dzoû'l Noûn faisait ou récitait des vers. C'était la conséquence d'un principe essentiel et l'une des bases de sa méthode d'entraînement spirituel. Le *samâ'*, avec chant de poèmes, parfois jeu d'instruments et souvent danse

(1) Sarrâj, *Luma'*, 258. Voir aussi, ibid., 257, et Yâfi'î, *Nachr*, II, 335.
(2) *Luma'*, 247 et 368.

extatique, deviendra l'un des moyens favoris de réalisation mystique, l'un des principaux objets des réunions dans les confréries çoufies. Dzoû'l Noûn en est, semble-t-il, l'un des premiers responsables (1). Sans doute ce *samâ'* du IXe siècle n'était-il pas systématiquement organisé comme il le fut plus tard, aux temps d'al Ghazalî, d'al Rifâ'î et d'al Roûmî (XIe-XIIIe siècles) et comme il se pratique de nos jours chez les Mevlévis d'Orient et les Derqawa du Moghreb ; mais il semble bien que la troupe des disciples d'al Miçrî (doué lui-même, nous l'avons vu, d'une belle voix) comportait un ou plusieurs chanteurs (*qawwal*). A certains moments l'état extatique (*hâl*) et la rapture (*wajd*) étaient provoqués parmi eux par l'audition de la musique et des poèmes. La musique était pour eux l'écho de la Parole primordiale dite par Dieu aux esprits encore dans les reins d'Adam, quand il leur demanda : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » et qu'ils répondirent : « Si ». Pacte solennel, covenant, *mîtsâq*, dont l'écho bruissait encore aux oreilles de Dzoû'l Noûn (2). La méthode des çoufis n'avait-elle pas au reste comme but de restaurer l'état primordial adamique, point de départ de la conquête des états suprêmes de l'Existence ? Comme, après le « voyage nocturne » de La Mecque à Jérusalem, sur la jument ailée, Mohammed s'élançait, de l'emplacement du Temple, jusqu'au Trône de Dieu.

C'est pour cela que Mas'oûdi (3), parlant des cor-

---

(1) Son maître Isrâfîl jugeait « sans cœur » ceux qui n'aimaient pas le chant. Sarrâj, *Luma'*, 288 ; Ghazalî, Ihyâ, LVIII.
(2) Mounâwî, fol. 117. Coran VII, 171.
(3) *Prairies d'Or*, trad. Barbier de Maynard, VIII, 92.

des du luth, qui sont en relation avec les nombres augustes, déclare que cet instrument participe de la nature de l'homme et agite celui-ci « d'une émotion qui n'est autre chose que le retour subit de l'âme à son état « naturel ». C'est pour cela qu'Ibn 'Arabî (1), remontant jusqu'au *Fiat* (Koun) divin, à l'audition de la Parole créatrice, déclare que les gens du *samâ'* trouvent dans l'extase musicale l'analogue même de l'irradiation existentielle.

Dzoû'l Noûn n'ignorait d'ailleurs pas que cette puissance de la musique pouvait être une arme à double tranchant d'autant plus dangereuse qu'elle était plus efficace : Le *samâ'*, disait-il, est un messager de la Vérité qui bouleverse les cœurs vers la Vérité. Celui qui entend avec la Vérité atteint à la certitude. Celui qui entend avec l'âme charnelle est *zindîq* (impie, hérétique, libertin) :

wârîdou Haqq youz'ijou al qouloûb ilâ'l haqq
fa man açghâ ilayhi bihaqqin tahaqqaq
wa man açghâ ilayhi binafsin tazandaq (2).

Le *sama'* avait eu pour point de départ le *dzikr*, psalmodie des litanies et des noms divins ; et Dzoû'l Noûn insistait sur l'importance de cette récitation, en privé ou en commun. « Le signe qu'un gnostique est écarté de la présence divine, disait-il, c'est qu'il cesse de faire le *dzikr* (3). Il avait eu parmi ses compagnons un nègre qui devenait blanc d'émotion quand il faisait le *dzikr* (4). Combien plus prenant encore ne devait être pas le chant

(1) *Foutouhât*, édition de Boulaq, 1270 H., t. II, p. 408.
(2) Qouchayrî, 166.
(3) Cha'râwî, I, 61.
(4) Mounâwî, fol. 117.

complet de poèmes qui, avec toutes les ressources de la mélodie et de la science du rythme (base de toutes les « yogas » comme de toutes les liturgies), déclenchait des résonances capables d'ébranler et d'harmoniser tout l'être. Ibn Khallikân a rapporté (1) une anecdote, un peu stylisée sans doute, mais qui montre bien l'importance qu'avait déjà prise le *samâ'*, et dans laquelle on voit un disciple d'al Miçri mourir en écoutant le chant d'un çoufi de Bagdad et ce dernier mourir, comme par représailles, de la même façon (mais cette mort dans l'extase est une plénitude, une bénédiction et une sorte de martyre).

Un texte de Dzoû'l Noûn publié dès son vivant par Mouhâsibi (2) fait allusion aux joies et aux effets du concert spirituel, en même temps qu'il exprime avec une lyrique précision l'idéal musical des Arabes :

« J'ai lu dans la Thora (Pentateuque), dit-il, que les hommes pieux qui croient, qui marchent dans la voie de leur créateur et provoquent, par leurs récits, à l'obéissance, ceux-là verront le visage du Seigneur, ce qui est le comble de tout espoir, pour l'amoureux sincère, voir le visage de Dieu ! Il ne leur fera pas de grâce plus grande, en leur réunion, que de voir son visage. Et j'ai appris qu'après la vision, il leur fera entendre les voix des esprits angéliques et la psalmodie, par David, du Psautier. Si tu pouvais voir David ! On apportera une chaire élevée d'entre les chaires du paradis, puis il lui

(1) *Wafayât*, trad. angl. de Slane, I, 292.
(2) *Mahabba* ; voir traduction dans L. Massignon, *Lexique*, 187.

sera permis d'y monter pour faire entendre la louange et la gloire de Dieu, tandis que tous, dans le paradis, sont attentifs : prophètes, saints, *roûhâniyoûn* et *mouqarraboûn* (les anges spirituels et les plus rapprochés). Alors David commence la récitation du Psautier, le cœur paisible, nuançant les inflexions de sa voix, atténuations, reprises et silences, soulignant la coupe des phrases par son débit, maintenant ce qui doit être constant, variant ce qui doit changer. Et l'extase commence, pour ceux qui sourient, dans l'excès de la joie. Et le *Houwa al Malakoût* (1) répond à David, et les belles recluses des châteaux (les houris) acclament la divinité. Puis David hausse le ton de sa voix pour que la joie atteigne à son comble. Leur ayant fait ainsi entendre sa voix la plus aiguë, les élus d'Illiyoûn (le ciel suprême) se dressent hors de leurs demeures paradisiaques, tandis que les houris répondent à David de derrière les rideaux de leurs appartements, par des chants d'allégresse. Alors les montants de la chaire se haussent, les vents résonnent et les arbres vibrent, tandis que les chants s'échangent et se répondent. Et le Roi dilate l'entendement des élus pour rendre leur joie parfaite. Et si Dieu n'avait décidé d'avance qu'elle doit durer toujours, ils périraient d'allégresse. »

---

(1) Le « Lui » du monde supérieur, le Royaume céleste. Il est à noter que des confréries, telle celle des Derqawa, scandent de « houwa » répétés leur danse extatique.

LES PERSECUTIONS ET LA MORT

Dzoû'l Noûn fut l'un des premiers çoufis inquiété pour ses doctrines et ses méthodes. Les docteurs (ulamâ) et les canonistes (foqahâ) jugeaient superfétatoire l'introspection, puisqu'il suffisait, pour être sauvé, d'obéir aux prescriptions de la loi externe (mais les mystiques visaient justement au delà du salut ou concevaient ce salut à leur manière), de même que les spéculations métaphysiques leur paraissaient inutiles puisque la révélation littérale devait suffire à tout. Ils tendaient naturellement à juger dangereuses la volonté d'entrer en contact direct et personnel avec une réalité supérieure et la conception même d'une règle intérieure à côté de la loi formelle. Les plus avisés sans doute ne niaient pas l'utilité de cette ferveur ; les plus sceptiques inclinaient peut-être à la juger inoffensive ; mais il y avait toujours parmi les littéralistes des gens hérissés contre toute prétention à une science réservée et ayant la phobie de toute innovation (*bîda'*), comme si le genre de vie des Médinois et des Bédouins du VIIe siècle devait servir de norme à toute l'humanité de tous les temps, comme si l'un des principaux efforts de l'intelligence musulmane, et chez les canonistes eux-mêmes (qui montrent une virtuosité parfois inquiétante), n'était justement pas de suivre le développement du germe reçu avec le Coran et la Sounna.

Dzoû'l Noûn fut donc suspect pour avoir inauguré « une science dont on n'avait pas l'habitude ».

Son élève, Yoûsouf ibn Housayn al Râzî (1), arriva un jour tout ému : « Les gens disent que tu es *zindîq*. — Ils sont encore bien bons de ne pas me traiter de juif » (2).

Survint la querelle du mou'tazilisme. Les mou'tazilites — qui finirent par être écartés, mais non sans avoir contribué à poser les bases du *Kalâm* (théologie scolastique), — avaient des tendances rationalistes et pélagiennes. Entre autres idées, ils soutenaient que le Coran était créé. Les sounnites au contraire estiment que la Parole de Dieu participe de son éternité. Faute de vouloir distinguer entre la Parole éternelle et son expression dans le temps, la discussion traîna et s'aigrit. Vint un calife, Al Mâmoûn (813-833) qui adopta le mou'tazilisme (en même temps qu'il favorisait l'astronomie, les sciences et les traductions du grec) et organisa une inquisition d'état (*mihna*) pour réduire au silence les contradicteurs. C'est ainsi que l'illustre Ibn Hanbal, orthodoxe entre les orthodoxes (et dont les disciples, précurseurs des Wahabites d'aujourd'hui, furent souvent les grands ennemis des mystiques) fut bâtonné pour avoir soutenu le caractère incréé du Coran. Dzoû'l Noûn fut inquiété de même. Puis le faqîh mâlikite égyptien 'Abdallah ibn 'Abdalhakam

(1) Ce Yoûsouf est le héros de l'histoire de la corbeille au rat que nous avons rapportée dans le chapitre sur Ibn Adham à propos du Nom suprême. Il fut le maître d'Ibrâhîm al Khawwâç. 'Attâr, 193-195.

(2) Mounâwî, fol. 117. — *Zindiq* signifie à peu près impie, hérétique, mécréant, libre penseur, libertin dans le sens du XVII[e] siècle, et aussi manichéen. Ce concept de la *zandaqa*, plus souple et plus précis à la fois que celui du *Koufr*, infidélité, au sens théologique, servit à la police et à l'inquisition abbasside de moyen commode pour atteindre ses adversaires politiques, aussi bien que les non-conformistes religieux et même les mystiques.

condamna son enseignement trop peu discret de la science des cœurs. Cela se passait trente ans au moins avant la mort de Dzoû'l Noûn, puisque ce canoniste mourut en 214/829. Plus tard, vers la fin de la vie du saint, ses adversaires, jaloux de l'influence qu'il avait acquise, le dénoncèrent au calife al Moutawakkil (238/847 - 247/861) qui, lui, persécutait les mou'tazilites, et devait périr peu après, assassiné, dans une orgie, par les chefs de la garde turque, sous les yeux de son fils et successeur Mountacir. Dzoû'l Noûn fut donc conduit enchaîné, avec quelques compagnons, d'Egypte à Bagdad et enfermé dans la prison du Mathbaq. Un çoufi bagdadien, Ishâq ibn Ibrâhîm al Sarakhsî, put venir l'y voir et le trouva, des chaînes aux pieds et aux mains (1). On s'apitoyait sur son sort, mais lui disait : « Ceci est un des dons et une des faveurs de Dieu. Tout ce qu'il fait est savoureux, juste et bon. » Et il psalmodiait :

A toi, dans mon cœur, une place réservée.
Tout blâme m'est indifférent puisque je t'aime.
Pour ton amour, je veux être ta victime.
C'est ton absence qu'il m'est impossible de supporter.

Dans cette prison, par excès de scrupule, pense-t-on, il faisait une sorte de grève de la faim, ne voulant point toucher à la nourriture que des amis lui envoyaient parce qu'elle lui était présentée par la main impure du geôlier.

Tout finit d'ailleurs bien. Le calife fit venir le

(1) Ibn Khallikân, I, 291.

çoufi égyptien, l'interrogea lui-même, fut si ému par son rayonnement et ses réponses, qu'il le renvoya, non seulement absous, mais chargé de cadeaux.

A la porte du palais, raconte al Cha'râwî, une vieille femme (la vieille femme classique des contes de fées, celle qui indique le chemin du destin favorable aux jeunes cœurs généreux), lui avait dit :

— Quand tu entreras chez al Moutawakkil, n'aie pas peur de lui, ne pense pas à sa supériorité sur toi, ne plaide pas pour toi-même, que tu aies raison ou non. Si tu as peur de lui, Dieu le fera triompher de toi. Si tu prends ta propre défense, cela ne te réussira pas, car Dieu seul connaît ton innocence ou ta culpabilité.

Parvenu devant al Moutawakkil, il le salua donc du titre de calife, commandeur des croyants ; mais, interrogé sur l'infidélité (*koufr*) et l'hérésie (*zandaqa*) qu'on lui reprochait, il garda le silence.

— Sur sa zandaqa, je suis bien renseigné, intervint le vizir.

— Pourquoi ne réponds-tu pas ?, dit le calife.

— O émir des croyants ! si je dis : non, je démens les musulmans mes frères, qui m'accusent ; si je dis : oui, je me démens moi-même. Fais ce que tu voudras ; je ne peux me défendre.

Al Qouchayrî assure que le calife pleura après avoir entendu une éloquente exhortation de Dzoû'l Noûn ; et quand, par la suite, on parlait devant lui des « gens du *wara'* (scrupule) », al Moutawakkil, au fond de son palais dangereux et magnifique, pensait au çoufi égyptien (1).

---

(1) Cha'râwî, I, 60 ; Qouchayrî, 9 ; Içbahânî, IX, 337 seq. ; Mounâwi, fol. 116 ; Ibn Khallikân, I, 291 ; 'Attâr, 108.

On raconte que Sahl al Toustarî (+283/896) venait de passer plusieurs années sans s'appuyer au *mirhâb* de la mosquée pour parler en public. Un jour, on le vit pleurer, s'adosser à la niche vide qui indique la *qibla,* direction de la prière, et les assistants l'entendirent prononcer ces mots: « Dzoû'l Noûn vient de mourir en Egypte » (1).

C'est à Gizeh, sur la rive gauche du Nil, en face du Caire, en 245/860, que Dzoû'l Noûn tomba gravement malade. Ses amis se rendirent compte qu'il n'y avait plus d'espoir.

— Que désires-tu ? lui demandèrent-ils.

— Le connaître, répondit-il, ne serait-ce qu'un instant, avant ma mort !

Et comme on continuait à lui parler pour lui demander un conseil suprême :

— Ne me distrayez pas. Je contemple avec émerveillement Son admirable bonté (2).

C'est alors que sa sainteté cachée fut révélée à tous. La nuit de sa mort, soixante-dix personnes virent en rêve le Prophète (sur lui la prière et la paix !) qui disait : « L'ami de Dieu, Dzoû'l Noûn al Miçrî, arrive ; nous allons à sa rencontre. » Et les habitants du Caire se repentirent d'avoir méconnu et parfois maltraité l'Homme au Poisson. On assure que le cortège funéraire passant devant une mosquée au moment où le muezzin, faisant l'appel à la prière, criait : « Je témoigne qu'il n'y a de divinité qu'Allah ! », le cadavre retira sa main de sous le linceul et leva l'index vers le ciel selon le geste rituel attestant l'Unité. Mais Allah est le plus

(1) Mounâwî, fol. 117. Sahl devait être alors à Baçra.
(2) Qouchayrî, 153 ; Mounâwî, fol. 117.

savant. La foule, en tout cas, était si considérable que, pour gagner le cimetière du Petit Qarafa, au lieu de prendre le pont encombré, on mit le corps sur un bateau qui traversa le Nil escorté par un nuage d'oiseaux verts (1).

Sur Dzoû'l Noûn al Miçrî, voir notamment :

Qouchayri, *Risâla*, Le Caire, 1319/1901, p. 9, et les commentaires d'al Ançârî et d'al 'Aroûsî (*Natâïj al afkâr al qodsiya*, Boulaq, 1290/1873).

Cha'râwî, *Thabaqât al Koubra*, I, pp. 60-61.

Aboû Naçr al Sarrâj, *Luma'*, édit. Nicholson, pp. 50, 62, 104, 176, 177, 208, 228, 235, 257, 265-267, 329, 368, 372.

Yâfi'î, *Rawdh*, Le Caire, 1307 H., passim (pages citées ci-dessus).

Ibn Khallikân, *Biographical dictionary*, trad. angl. de Slane, I, 29.

Mounâwi, Ms arabe inédit 6490 de la Biblioth. Nat., fol. 116 et suiv.

Hujwîrî, *Kachf al mahjoûb*, trad. angl. Nicholson, pp. 100-103.

Aboû Nou'îm al Içbahânî, *Hiliyat al awliya*, Le Caire, t. IX, 1357/1938, pp. 331-400.

Çafoûrî, *Nazhat al majâlis*, II, 15, 18, 35, 51, etc.

Ferideddîn al 'Attâr, *Mémorial des Saints*, trad. Pavet de Courteille, 1889, pp. 102-112.

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922, pp. 184-191.

(1) Cha'râwî, I, 60 ; 'Attâr, 112. — Ibn Khallikân donne le mois de Dzoû'l qa'da 245 (février 860) pour date de sa mort, ou bien 246 ou 248.

— La tombe d'al Miçrî a été décrite par L. Massignon, dans le *Bulletin de l'Institut français du Caire*, 1911, t. XI, pp. 11-15. Une mosquée de Gizeh lui est dédiée ; un cénotaphe portant son nom se trouve dans le cimetière du Choûnîz, à Bagdad.

SARI AL-SAQATHI

« L'amour n'est parfait entre deux êtres que lorsque l'un appelle l'autre : ô moi ! », disait Sarî al-Saqathî. Et cette *mahabba,* cet amour réciproque unificateur, il n'hésitait pas à le juger possible, voire métaphysiquement nécessaire, entre l'homme et Dieu.

Sarî passe pour avoir été le premier à enseigner à Bagdad la doctrine et la science du *tawhîd.* Doctrine et science, soit la parfaite « connaissance » libératrice, la théorie métaphysique inséparable de la « réalisation ». Le tawhîd des çoufis n'est pas seulement la proclamation de l'unité divine, mais aussi l'affirmation ontologique que ce Dieu est cause, principe, être de tout être, et l'affirmation mystique que tout être retourne à son principe, la pluie à la mer, les créatures au créateur. En cette métaphysique, ontologie et mystique se trouvent inséparablement unies. Il faut « savoir », mais à quoi sert de savoir si l'on ne « réalise » point ? Amour et connaissance sont également inséparables et nécessaires pour aboutir au terme de la Voie.

Sarî ben Mughallis Aboul-Hasan al-Saqathî mourut à Bagdad au milieu du troisième siècle de l'hégire (1). Il fut le disciple de Ma'roûf al Karkhî et l'oncle maternel ainsi que l'initiateur du célèbre Jounayd. Sa place est donc bien marquée et capitale dans la transmission du çoufisme en 'Iraq. Ma'roûf al Karkhî s'était converti du christianisme à l'islam, dit-on, et avait professé le çoufisme, mais de façon plus réservée, moins voyante et moins élaborée que ne devaient le faire un peu plus tard Saqathî, Jounayd et les grands « compagnons de la Voie » du IXe siècle. Sa tombe est un « thériaque éprouvé » où l'on va demander la pluie, la guérison des maux et l'obtention de tous les désirs. Sarî al-Saqathî invoquait Dieu « pour l'amour » de son maître. Il vit ce dernier en songe sous le trône d'Allah qui disait à ses anges : « Voici Ma'roûf al Karkhî ; il a été enivré de mon amour ; il ne s'est retrouvé que par ma rencontre » (2).

Nous n'avons qu'une anecdote pour imaginer quel fut un des aspects principaux de l'enseignement de Ma'roûf à son disciple. Sarî al-Saqathî tenait boutique dans le soûq de Bagdad. Un jour, Ma'roûf vint avec un jeune orphelin et demanda des vêtements pour le garçon. En guise de paiement, il prononça cette incantation : « Puisse Dieu te rendre le monde haïssable et t'accorder le repos de tous les soucis ! » (3).

---

(1) En 257 (871 de l'ère chrétienne) ou en 256, selon Qouchayrî ; en 253 selon Ançârî ; en 251 selon Cha'râwî ; en 251, 256 ou 257 selon Ibn Khallikân.

(2) Qouchayrî, 10 ; Ibn Kallikân, III, 384.

(3) Qouchayrî, 10 ; Ibn Kallikân, I, 555 ; Içbahânî, X, 123.

Le mépris du monde et la grande paix intérieure qu'aucun prix ne saurait payer sont en effet les caractéristiques de la spiritualité d'al-Saqathî, qui attribuait ces bienfaits aux mérites de son maître. « Tout ce que je suis, disait-il, c'est grâce à la baraka de Ma'roûf. »

Un de ces événements « catalyseurs », comme on en trouve dans la vie de presque tous les mystiques et souvent des poètes, avait « retourné » la vision du monde de Sarî. Un de ces incendies fréquents dans les souqs d'Orient aux échoppes en bois et aux couverts de treillis avait détruit tout le bazar de Bagdad à l'exception de la boutique de Sarî. Quand on lui annonça la chose, il s'écria machinalement : « Alhamdoulillahi. Louange à Dieu ! » Et pendant trente ans il ne cessa de se repentir d'avoir dit une fois de trop « Louange à Dieu », d'avoir pensé à son propre bien plus tôt qu'au mal d'autrui (4). Dès lors, Sarî, abandonnant son argent aux pauvres, se consacra aux œuvres de l'ascèse et de la piété. Il ne pensait pas pour autant que les dévots dussent vivre de la générosité d'autrui. 'Alî ben Housayn rapporte : « Mon père m'envoya porter un jour à Sarî, qui toussait, des dragées pour la toux. « Quel en est le prix ? me demanda-t-il. — Mon père ne me l'a pas dit. — Sur lui le salut ! Nous enseignons depuis cinquante ans aux gens qu'il ne convient pas de se faire nourrir au nom de la religion. Voudrais-tu que je commence aujourd'hui à le faire ? (5).

---

(4) Qouchayrî, 10 ; Ibn Kallikân, I, 555 ; 'Attâr, 181.
(5) Cha'râwî, I, 63. Içbahânî, X, 116 (qui note que Sarî estimait peu ceux qui tiraient profit de la guerre sainte).

Ce commerçant avait ses idées sur la marge légitime de profit. Ayant acheté pour soixante pièces d'or un lot d'amandes (il vendait à ce moment-là autre chose que des vieux habits), quelqu'un, le cours des amandes ayant brusquement monté, lui proposa d'acheter tout le stock. « Prends-le pour soixante-trois pièces d'or, dit Sarî. — Mais j'allais t'en offrir quatre-vingt-dix. — Non pas, je me suis fait une règle de ne pas revendre plus de dix pièces et demie ce que j'ai acheté dix pièces (6).

Il poussait le scrupule à l'extrême, mais se rendait compte qu'il est vain de vouloir être, humainement, parfaitement pur. Un jour qu'il se trouvait dans les montagnes, il mangea de l'herbe et but de l'eau à une source. « Si jamais j'ai mangé quelque chose de légitime, se dit-il, c'est bien cela. » Mais il entendit une voix : « La force, disait-elle, avec laquelle tu es arrivé jusqu'ici, d'où vient-elle ? » Et il se repentit de sa prétention. Aussi déclarait-il, quand on lui demandait la route vers Dieu : « Si tu veux l'adoration, jeûne et veille ; mais si tu veux Dieu lui-même, laisse de côté tout ce qui n'est pas Lui » (7).

Cet homme, qui était sévère pour les riches, les lecteurs du souq et les émirs (8), était pourtant bien vu des grands, des teneurs de plume et des traîneurs de sabre (9). Il semble que son influence ait évité des ennuis à ses amis çoufis toujours un peu suspects. Il évitait d'ailleurs soigneusement les exagérations de certains et ne prétendait pas que

(6) ʿAttâr, 180.
(7) Mounâwî, Bibl. Nat., Ms arabe 6490, fol. 122.
(8) Chaʿrâwî, I, 63.
(9) ʿAroûsî :

le mystique fût au-dessus des lois. « Le çoufi, disait-il, est quelqu'un chez qui la lumière de la gnose n'éteint pas la lumière du scrupule, qui ne dit pas des choses ésotériques en contradiction avec la lettre du Livre et de la Tradition, que les charismes ne portent pas à déchirer les rideaux de ce que Dieu a rendu sacré » (10).

Il appréciait la solitude : « Celui qui veut que sa religion soit sauve, son corps en repos et sa tristesse apaisée, qu'il s'isole, car ce temps est le temps de l'isolement » ; mais, doué pour enseigner, il jugeait, pour sa part, en général préférable de fréquenter les hommes, tout en réservant le temps du recueillement (11).

Son enseignement avait parfois des conséquences dramatiques. Un jour qu'il prêchait dans une mosquée, un beau jeune homme, luxueusement vêtu, familier, disait-on, du calife, vint assister à la leçon en compagnie de quelques camarades. Sarî parla sur ce thème : comment un faible peut-il désobéir à un fort ? L'homme est la plus faible des créatures et il est le seul à devenir rebelle. Lorsqu'il est bon, il l'est tellement que les anges s'émerveillent ; lorsqu'il est méchant, il l'est au point que les démons eux-mêmes le fuient. C'est par ignorance que l'homme devient pécheur et révolté.

Le jeune homme changea de couleur et partit. Il revint le lendemain et demanda : « O Sarî, tu as dit telle chose hier ; qu'est-ce que cela signifie ? — Il n'y a pas plus fort que le Maître et plus faible que le serviteur », répondit simplement Sarî. Le

(10) Qouchayrî, 10 ; Içfahânî, X, 121.
(11) Chaʿrâwî, I, 63 ; Içfahânî, X, 122.

lendemain, le jeune homme revint encore, seul cette fois et vêtu de deux pièces d'étoffe blanche. « O Sarî, dit-il, quelle est la route vers Dieu ? » Et c'est alors que Sarî déclara : « Si tu veux l'adoration, jeûne le jour et veille la nuit ; mais si tu veux Dieu, abandonne tout ce qui n'est pas Lui. Tu arriveras alors à Lui. — Par Dieu, s'écria le jeune homme, je ne prendrai plus que les chemins difficiles. »

Quelques jours après, les joyeux amis de l'inconnu vinrent trouver Sarî : « Qu'est devenu Ahmad ben Yazîd al Khatîb ? — Qui est-ce ? Je ne le connais pas. » Ils lui décrivirent le jeune homme, mais il ne put les renseigner.

Un an plus tard, quelqu'un frappa à la porte de Sarî. C'était le jeune homme. Il avait un linge autour des reins et un autre sur l'épaule, comme les pèlerins de La Mecque, et il portait un sac plein de noix. Il baisa Sarî au front, le saluant en ces termes : « Que Dieu te préserve du feu de l'enfer, ô Sarî. C'est toi qui m'a retiré de l'esclavage du monde. »

Discrètement Sarî fit signe à un de ses compagnons d'aller prévenir la famille du jeune homme. La femme et l'enfant arrivent bientôt. « Tu m'as faite veuve alors que tu es en vie ! gémit l'épouse. Tu as fait ton fils orphelin ! — Tu m'as donc trahi, dit le jeune homme en se retournant vers Sarî. Et aux siens : Vous êtes les chéris de mon cœur. » Puis, enlevant les beaux habits de son fils, malgré les protestations de la mère, il le revêtit du linge qui lui couvrait l'épaule, en disant : « De tes vêtements couvre les corps qui sont nus et réchauffe les foies glacés par la faim. » Et il s'enfuit.

Quelques jours après, une vieille femme vint dire à Sarî qu'un jeune homme le réclamait au cimetière de la Chanousiya. S'y étant rendu il vit Ahmad étendu par terre qui lui demanda : « O Sarî, crois-tu qu'Il me pardonnera mes péchés ? — Sans doute. — Je suis noyé. — C'est Lui qui sauve les noyés. — J'ai bien des fautes sur la conscience. — Il aime à pardonner. — O Sarî, j'ai amassé quelques sous en cueillant des noix. Les voici. Quand je serai mort, tu achèteras un linceul ; mais n'en parle pas à ma famille qui pourrait me mettre dans un linceul illicite » (12). Après avoir exprimé ce vœu d'absolue pureté, et prononcé la *chahâda*, le jeune homme expira dans les bras de Sarî. Survinrent des inconnus. « Un élu de Dieu vient de mourir, déclarèrent-ils ; nous venons prier sur lui. » Sa femme vint à son tour, le fit enterrer, affranchit tous ses esclaves, donna aux pauvres tous ses biens et resta sur la tombe jusqu'à ce qu'elle mourut elle-même (13).

Sarî lui-même n'avait pas conquis sans épreuves cette paix du cœur que lui avait promise son maître Ma'roûf. 'Abdallah ben Fadhil le trouva un jour, l'air joyeux ; pourtant, lisant dans son cœur sans doute, il pleura sur lui. « Ne pleure pas, dit Sarî. Je L'ai cherché vingt ans jusqu'à ce que je l'aie trouvé. Quand je l'ai trouvé, il m'a demandé de travailler et j'ai travaillé avec lui vingt ans. Puis il m'a fait pleurer vingt ans. Puis il s'est fait désirer vingt ans. Puis il m'a fait m'annihiler vingt ans et maintenant

(12) Trop luxueux ou payé avec un argent injustement acquis.
(13) Yâfi'i, 125 ; 'Attâr, 181.

j'ai l'espoir de le voir. Je resterai à Lui, par Lui, avec Lui » (14).

Une nuit d'insomnie, Sarî al Saqathî avait été saisi d'une angoisse. A l'aube, après avoir prié, il sortit, se rendit à la mosquée, y entendit des récitateurs et des prédicateurs sans que son inquiétude s'apaisât. Passant devant le poste de police, il s'arrêta pour voir bâtonner des condamnés, afin d'en retirer une leçon. Puis, toujours angoissé, il se rendit au mâristân pour voir et interroger les fous. Cette visite aux fous est un thème curieux et qui se rencontre assez fréquemment dans les anecdotes concernant les maîtres çoufis. Chez les êtres à la raison en allée, retrouvaient-ils comme une image déchirante de leur « annihilation » ? Voulaient-ils trouver dans les paroles sans contrôle quelques précieuses indications ? Toujours est-il que Sarî rencontra ce matin-là dans la maison des rêves une jeune femme très belle, élégamment vêtue et parfumée, assise dans un coin, pieds et mains enchaînés. En le voyant, elle se mit à pleurer et à psalmodier ces vers :

Mes mains attachées n'ont pas commis de crime. Entre mes côtes, mon foie brûle.

Si tu coupais cette main, je ne désirerais pas la voir repousser.

— C'est une femme dont la raison est partie, expliqua le gardien.

— O gens, dit la jeune femme, je ne suis pas folle ; je suis ivre ; mais mon cœur est à jeun. Vous avez attaché ma main. Pourtant mon seul péché est

(14) Yâfi'î, 204.

d'avoir été surprise dans mes efforts pour L'aimer. C'est l'amour d'un Bien-Aimé qui m'a troublée. Je ne veux pas quitter sa porte. Ce que vous prétendez mon bien est mon mal et ce que vous dites mon mal est mon bien. Celui qui aime le Maître des maîtres et le contente ne commet pas de péché.

Bouleversé, Sarî éclata en sanglots.

— O Sarî, s'écria la belle *jâriya,* tu pleures pour avoir connu seulement Ses effets. Ah ! si tu L'avais connu d'une connaissance véritable !

Et elle s'évanouit. Ayant repris ses sens, elle chanta ces vers :

> *Tu m'as revêtue de l'habit de l'intimité, ô la grande douceur ! Tu es en vérité le seigneur des mondes et le mien.*
>
> *Mon cœur était plein de passions dispersées : ta vue les a rassemblées en faisceau vers toi.*
>
> *Celui qui a soif guérit sa soif en buvant de l'eau. Que doit faire celui que l'eau ne fait qu'altérer davantage ?*
>
> *Mon cœur s'attriste de mes fautes et mon âme est en moi le plus grand de mes maux.*
>
> *Le désir est dans ma conscience et dans mon foie, l'amour dans le fond de mon cœur.*
>
> *A ta porte je viens en m'excusant : tu sais ce qu'il y a dans mes entrailles.*

— O *jâriya,* dit Sarî...

— Oui, Sarî.

— Comment me connais-tu ?

— Je n'ignore pas depuis que je connais. Je n'ai de cesse depuis que je travaille. Je ne suis pas sépa-

rée depuis que j'ai été unie. Les gens des degrés mystiques se connaissent les uns les autres.

— Tu parles d'amour, mais qui aimes-tu ?

— Celui qui s'est fait connaître par ses dons. Il est près des cœurs. Il exauce les désirs de ses amants. Il est l'Ecouteur, le Merveilleux, le Savant, le Sage, le Généreux, le Clément, le Miséricordieux.

— Qui t'a emprisonnée ici ?

— Des jaloux qui se sont concertés.

Et elle poussa un tel cri qu'il la crut morte. Mais elle n'était qu'évanouie et revint bientôt à elle. Sarî obtint du gardien qu'il la laissât se promener librement avec lui.

— Où veux-tu que j'aille ? dit la jeune femme. Le bien-aimé de mon cœur m'a livrée à certaines de ses créatures.

En effet, le marchand d'esclaves, propriétaire de la belle jeune fille, ne tarda pas à se présenter à l'entrée du mâristân.

— Où est Touhfa ? demanda-t-il.

— Là-bas avec Sarî Saqathî, dit le gardien qui commençait peut-être à avoir des doutes sur la vertu des maîtres çoufis.

Le marchand avait acheté, comme il l'expliqua à Sarî, la jeune fille vingt mille dirhems et désirait la revendre avec un sérieux bénéfice, car elle était d'une grande beauté et excellente musicienne. Mais elle s'était mise à refuser de manger et était malade depuis un an, au grand détriment des affaires du brave négociant. Cela lui était venu brusquement, un jour qu'elle chantait, en s'accompagnant du luth, les vers suivants :

> *Par ton droit sur moi ! — et quand je fais un serment je le tiens. — Je ne troublerai pas notre amitié.*
>
> *Tu as rempli d'amour mon cœur et ma poitrine. Comment pourrais-je prendre plaisir à quelque chose, me distraire et suivre mon chemin ?*
>
> *O toi qui es mon maître absolu, vois, tu me laisses esclave au milieu des gens.*

Ayant chanté ces paroles, elle éclata en sanglots et brisa son luth en le jetant à terre.

— Je crus, dit le maître, qu'elle aimait quelqu'un. Je cherchai sans trouver. Je l'interrogeai. Elle ne me répondait qu'en vers. Par exemple, elle disait :

> *La Vérité m'a parlé au fond de mon cœur et ce sont mes propres paroles qui m'ont admonestée.*
>
> *Après l'éloignement, l'approche. Dieu m'a choisie. J'ai répondu à son appel. Mais j'ai peur de mes péchés.*

— Combien veux-tu d'elle ? dit Sarî au marchand.

— Es-tu fou ? Tu n'a pas le sou et tu veux l'acheter plus de vingt mille dirhems ?

— Reste ici, je t'apporterai l'argent.

Or, Sarî n'avait en effet pas un sou sur lui ni chez lui. Il rentra dans sa maison et se mit à prier en pleurant pour la belle jeune fille condamnée à servir malgré elle aux plaisirs des riches. Et voici que quelqu'un frappe à sa porte ; quelqu'un entre qui dit : « J'ai rêvé qu'on me disait d'aller te porter

cet argent pour acheter Touhfa. » Et il pose une bourse sur le tapis.

Le marchand attendait toujours. Quand il vit les deux hommes lui offrir une forte somme, il fut saisi au cœur et refusa.

— Non, dit-il simplement ; elle est libre.

Alors la belle musicienne se mit à chanter :

Je l'ai fui vers lui. J'ai pleuré par lui sur lui. Entre les mains de ce maître, je suis toujours, jusqu'à ce que j'obtienne ce que j'ai désiré de lui.

Et elle s'enfuit si rapidement qu'on ne put la rejoindre. Sarî, le marchand et sans doute aussi le mystérieux rêveur partirent pour La Mecque où ils retrouvèrent Touhfa qui faisait le thawâf autour de la Ka'ba. Et comme une telle plénitude déborde ce bas-monde, la jâriya et son ancien maître moururent dans une sorte d'extase (15).

Sarî al-Saqathî voyait dans la poésie, même profane, — mais y a-t-il alors une poésie profane ? — une expérience en quelque sorte parallèle à l'expérience mystique, un adjuvant de celle-ci, un écho des Paroles incréées, une science des rythmes et des nombres capables d'accorder l'âme aux réalités transcendantes et de l'aider dans la voie de la suprême réalisation (16).

---

(15) Yâfi'î, 104.

(16) « L'expérience poétique — tirée hors de sa sphère propre et drainée par la contemplation — peut, semble-t-il, se trouver avec l'expérience mystique surnaturelle dans des rapports extrêmement complexes de concours mutuel, aidant puissamment l'âme à entrer dans l'expérience de l'union et masquant aussi le degré réel de celle-ci, car non seulement *l'expression* poétique, mais *l'expérience* poétique elle-même, peut devancer, par sa découverte et ses intuitions, l'expérience mystique. Et, grâce à elle, des lumières et des enseignements spirituels précieux pourront être dispensés par des contem-

Il remit un jour à Jounayd un morceau de papier en lui disant : « Ceci vaut mieux pour toi que sept cents histoires ou sentences élevées. » Sur le papier, il y avait ces vers de Qays, le Fou de Layla :

Quand j'ai prétendu l'aimer, « Tu mens, m'a-t-elle dit. Je vois tes os encore tout habillés de chair.

L'amour n'est véritable que lorsque la peau colle aux entrailles, que la bouche n'a plus de voix,

Que la passion meurtrière n'a plus laissé qu'un œil pour pleurer et implorer en contemplant.

Un jour, Jounayd, entrant dans la chambre de Sarî, le vit en train d'essuyer avec un chiffon ; et il récitait :

Je n'ai essayé d'entrer chez lui qu'après m'être mis dans la situation humiliée de l'esclave.

J'ai fermé les yeux et j'ai éloigné mon âme de « il a dit » et « on a dit ».

Il récitait aussi souvent :

Ni jour ni nuit, il n'est de soulagement pour moi. Longue ou courte, la nuit, que m'importe ? (17).

Jounayd le trouva un jour pâle et malade. « Je vais te dire quelque chose. — Si tu veux, dit Sarî. — Ceci vient de Son amour. »

---

platifs dont le comportement avec le prochain — qui est le grand critère — laisse encore apercevoir des duretés de nature et des ignorances de soi que la grâce de la contemplation surnaturelle à ce degré-là, aurait dû réduire ». J. Maritain. L'expérience mystique naturelle et le vide. Etudes carmélitaines, octobre 1938, p. 135.

(17) Sarrâj, *Lumâ'*, 251 ; Içbahânî, X, 125 ; Qouchayrî, 159.

Sarî alors s'évanouit. Puis son visage reprit des couleurs, devint brillant comme une lune à son lever, et Jounayd s'en alla.

Quelques jours après, Sarî tomba sérieusement malade et son neveu vint prendre de ses nouvelles. Il répondit par ce vers :

> *Comment me plaindrais-je à mon médecin de mon mal alors que mon mal vient de mon médecin ?*

Jounayd s'approcha et lui éventa la face.

— Comment, dit Sarî, quelqu'un dont l'intérieur est en feu peut-il sentir le vent de l'éventail ?

> *Le cœur brûle, les larmes coulent, la mélancolie a dressé son camp, la patience s'en est allée.*
>
> *Comment peut-on s'asseoir sur ce qui n'a pas de base, quand la passion, le désir et l'inquiétude vous ont pris pour victime ?*
>
> *O mon Dieu ! s'il y a un soulagement au bout de tout cela, fais-le venir pendant qu'il reste encore en moi un peu de souffle* (18).

Le combat de Sarî contre son âme exigeait une ascèse assidue. Quarante ans durant, son âme désira du raisiné et il ne put ou ne voulut lui donner cette satisfaction. Jounayd ne se rappelait pas l'avoir vu étendu sinon lorsqu'il était malade. Il entra un jour chez son oncle et le vit en train de pleurer. « Qu'as-tu ? — La jeune fille m'a dit hier : « O mon père, la nuit est chaude. » J'ai suspendu en l'air la gargoulette pour que l'eau se rafraîchisse. Puis je me suis endormi. En rêve, j'ai vu une jâriya, la plus belle

(18) Yâfi'î, 214.

des houris descendue du ciel. « A qui es-tu ? lui ai-je demandé. — J'appartiens, a-t-elle répondu, à celui qui ne boit pas l'eau rafraîchie dans la gargoulette. »

Et Jounayd vit sur le sol des morceaux d'une gargoulette cassée (par Sarî ou par la visiteuse nocturne ?) qui restèrent là jusqu'à ce que la terre les recouvrît (19).

La jeune sœur de Sarî lui proposa un jour de lui balayer sa chambre. « Pour la vie que je mène, dit-il, point n'est besoin de balayer la maison. » Mais le lendemain, la sœur vit une vieille femme qui balayait la maison. « O mon frère, dit-elle, qui est cette femme ? — C'est le Monde, dit Sarî, le Monde, qui brûle d'amour pour nous ; mais comme nous ne faisons pas attention à lui, il vient ici pour se faire voir et balaye la maison. »

Le poète sait voir partout des spectacles qui en disent long. La seule façon de dominer le monde est de renoncer à lui.

... Le monde est mon royaume et le temps mon esclave...

chantera quatre siècles plus tard le poète mystique égyptien 'Omar ibn al Fâridh.

Sauf cinq choses, tout est vanité en ce monde, disait Sarî : juste assez de nourriture pour soutenir la vie ; assez d'eau pour apaiser la soif ; des habits pour couvrir le corps ; une maison pour y habiter ; une science pour la mettre en pratique (20).

Parmi les conseils qu'il donna à Jounayd, celui-ci gardait la mémoire d'une « route très abrégée pour

---

(19) Qouchayrî, 11 ; 'Attâr, 181 ; Içbahânî, X, 121.
(20) 'Attâr, 181 ; Içbahânî, X, 120.

aller au paradis : ne demande rien à personne, ne prends rien à personne, n'aie rien avec toi qui ne puisse être partagé » (21).

« Etre patient, disait-il encore, c'est être comme la terre qui supporte les montagnes, les fils d'Adam, tout ce qui est sur elle et ne se plaint pas. » Et encore : « Ne te fie pas à ce monde ; ton lien avec Dieu serait coupé. Marche doucement sur la terre ; elle sera bientôt ta tombe. »

Il eut voulu — et la chose est à noter — se faire holocauste, « supporter la tristesse de toutes les créatures ». L'essentiel de la vie mystique n'était pas pour lui dans les charismes mais dans l'annihilation du moi. « Si un homme entrait dans un jardin plein de toutes les espèces d'arbres aux branches chargées d'oiseaux, si chaque oiseau lui disait : « Sur toi le salut, ô saint d'Allah ! » et si son âme y éprouvait de la complaisance, il serait le prisonnier de tout cela. » Ce qu'il ne se sentait pas le courage d'affronter délibérément, c'était la perte du

---

(21) Qouchayrî, 11 ; Sarrâj, 197 ; Içbahânî, X, 119. — A ce propos, Al 'Aroûsî, commentant Al Ansarî, commentateur d'Al Qouchayrî, note qu'il y a plusieurs paradis : celui de la récompense des actes, celui de l'héritage des caractères nobles de l'imitation de Mohammed, celui, tout spirituel, des attributs des noms divins, celui de l'essence et de la contemplation de l'unique beauté, celui de l'étroitesse où il n'y a place pour rien d'autre et qu'on ne peut se figurer, car « ne peut connaître Dieu que Dieu », celui, plus mystérieux encore de l'élargissement ; — et il cite alors ces deux vers magnifiques :

Lâ takoul dârouhâ bicharqiyyi najdin koullou nadjin lil 'âmiriyati dârou.

Wa lahâ manziloun 'alâ koulli mâ'in wa 'alâ koulli dimnatin atsârou.

Ne dis pas que sa demeure est à l'orient du Najd : tout le Najd est pour la 'Amiriya (Layla) une demeure.

A elle est un campement près de chaque point d'eau ; et sur chaque tas de cendres laissé par les voyageurs, il y a une trace d'elle.

sentiment de la présence divine : « O mon Dieu, disait-il, maltraite-moi de toutes les façons que tu voudras, mais non par l'humiliation du *hijab* (l'action de se voiler » (22).

Sarî demanda un jour à son neveu ce qu'était, selon lui, l'amour. « Les uns disent, répondit Jounayd, que c'est la conformité, les autres que c'est préférer l'aimé à soi-même, etc... ». Mais Sarî, l'interrompant, pinça la peau de son bras et essaya en vain de l'étirer : « Par Sa puissance — qu'Il soit exalté ! — si je disais que cette peau a durci sur cet os à cause de son amour, je ne mentirais pas. »

L'on considérait que l'amour devait avoir des répercussions visibles dans le corps. Le livre de la Fleur d'oranger à Bagdad, comme le Collier de la Colombe, en Andalousie (23), sont pleins de détails à cet égard et les contes arabes présentent souvent un médecin qui diagnostique le mal d'amour et prescrit un traitement adéquat. Quand Sarî tomba malade, aucun symptôme clair ne permit d'émettre une opinion. Jounayd recueillit ses urines et les porta à un médecin chrétien qui déclara : « Ce sont les urines d'un amoureux ardent. » En entendant cela, le neveu de Sarî, ordinairement moins émotif, poussa un grand cri et tomba évanoui. Puis il rapporta la chose à son oncle qui dit simplement : « Je ne savais pas que l'amour pouvait se montrer là » (24).

---

(22) Içbahânî, X, 120, 121, 118.

(23) D'Ibn Dâwoûd et d'Ibn Hazm, étudiés si finement par M. Nykl.

(24) Mounâwî, fol. 122.

Les visiteurs manquaient parfois de discrétion et fatiguaient le malade. Trop patient pour se plaindre, il savait pourtant user d'ironie. « Etendez les mains pour que je demande quelque chose » (il était trop malade pour se mettre lui-même debout). Ils prirent, à sa place, l'attitude rituelle de la demande et sa prière fut : « O mon Dieu, enseigne-nous à visiter les malades » (25).

Il taquinait parfois son neveu Jounayd, déjà maître écouté de nombreux disciples : « J'ai entendu dire que les gens se tiennent autour de toi à la mosquée... — Oui ; je reste au milieu de mes frères ; nous parlons de la science divine et profitons les uns des autres. — Peuh ! voilà que tu deviens le centre de réunion des badauds... » (26).

Quelques années plus tard, dans des circonstances solennelles, Jounayd lui répondit, avec un sourire encore et une magnifique politesse. Sarî était sur son lit de mort et faisait une dernière recommandation à son neveu : prendre garde à ne pas se laisser absorber par la compagnie des hommes même bons au point de négliger la compagnie du Seigneur. « Si tu m'avais dit cela plus tôt, dit Jounayd, j'aurais renoncé à toute relation avec toi » (27).

Malgré ses maladies, Sarî ne mourut qu'à 98 ans. Sa tombe est à la Chanousiya, sur la rive droite du Tigre, à côté de celle de Jounayd, non loin de celle de Ma'roûf.

---

(25) Qouchayri, 11 ; Içbahâni, X, 123.

(26) Sarrâj, *Lumâ'*, 181. Selon Içbahâni, c'est Aboû Ja'far Sammaq qui dit cela à Sari (X, 119).

(27) 'Attâr, 183.

Ce n'était pas pour rire qu'il avait aimé et il savait qu'il n'y a rien de plus terrible que l'Amour :

« Je couchais un jour, raconte Jounayd, chez Sarî al Saqathî. Au milieu de la nuit, il dit doucement : « O Jounayd, dors-tu ? — Non. — Ecoute. Dieu qu'il soit exalté ! vient de me dire ceci : « O Sarî, j'ai créé les êtres. Tous ont prétendu m'aimer. J'ai créé le bas-monde. Neuf mille sur dix mille s'en sont occupés. Alors j'aî créé le paradis. Sur les mille restant, neuf cents s'en sont occupés. Sur les cent restant, j'ai envoyé les calamités ; quatre-vingt-dix se sont occupés de leur malheur et il en est resté dix. A ceux-là, J'ai dit : « Vous avez dédaigné le monde, vous ne désirez pas l'autre monde, vous ne fuyez pas le malheur. Que voulez-vous donc ? Ils m'ont dit : « Tu sais ce que nous voulons ». Je leur ai dit : « Je vais faire descendre sur vous un malheur que vous ne pourrez endurer et que ne pourraient supporter les plus solides montagnes... » Ils ont dit : « N'es-tu pas notre Seigneur ? » (28). Alors je leur ai dit : « Vous êtes mes véritables serviteurs » (29).

---

(28) C'est le retournement de la fameuse parole du *mîtsâq* : « Ne suis-je point votre Seigneur ? » (Coran, VII; 171) adressée par Dieu aux âmes encore « dans les reins d'Adam », et à laquelle elles ont répondu : « Si ! ». Pacte et parole primordiaux qui sont à la racine même du cycle de l'existence et dont sont à jamais enivrés les êtres qui « se souviennent ».

(29) Yâfiʿî, 213-214. — Sur Sarî al Saqathî, voir notamment : Qouchayrî, *Risâla*, p. 10 ; Chaʿrâwî, *Thabaqât*, I, 63 ; Yâfiʿî, *Rawdh*, p. 66, 104, 125, 204, 213 ; ʿAbderraoûf al Mounâwî, Ms arabe 6490 de la Bibl. Nat., fol. 122 ; Aboû Naçr al Sarrâj, *Lumaʿ*, édit. Nicholson, p. 181, 235, 251, 262, 352 ; Ibn Khallikân, trad. angl. de Slane, I. 555-557 ; Ferideddin al ʿAttâr, *Tezkereh-i-evliâ*, trad. Pavet de Courteille, p. 180-183 ; Aboû Nouʿîm al Içbahânî, *Hiliyat al awliya*, t. X, p. 116-127.

YAHYA IBN MOU'ADZ AL-RAZI ET LE PUR AMOUR

Yahya ibn Mou'âdz al Râzî est l'auteur de trois sentences merveilleuses dont les échos ne cessent pas de résonner :

« Quelle différence entre celui qui va au festin pour le festin et celui qui y va pour rencontrer le Bien-Aimé ! » (1).

« Qui se connaît connaît son Seigneur » (2).

« Le paradis est la prison des gnostiques comme le monde est la prison des croyants » (3).

A vrai dire, la question de l'amour de Dieu s'était déjà posée à la conscience des dévots et des mystiques, mais point encore de façon aussi systématique qu'en ce IIIe siècle de l'Hégire où elle devait provoquer une querelle analogue à celle qui opposa entre eux Bossuet et Fénelon à la fin du XVIIe siècle chrétien. A Râbi'a, l'on fait dire : « Ce qu'il me faut c'est le Maître de la Ka'ba, non la Ka'ba » ; mais dans des circonstances un peu stylisées : la Ka'ba était partie au-devant de Râbi'a qui venait en pèlerinage à la maison d'Allah. Cette sainte du IIe/

(1) Cha'râwî, I, 69.

(2) Soyoûtî, *in* L. Massignon, *Textes inédits*, p. 27.

(3) Hamadhâni, *ibid.* « Le monde est une prison pour le croyant et un paradis pour l'infidèle », avait dit le Prophète. Mas'oûdî, *Prairies d'or, IV*, 171.

VIIIe siècle prenait dans un sens mystique le sage proverbe : *aj jâr tsoumma ad dâr,* examine d'abord le voisin puis la maison. Mais il semble que l'on ait centré sur elle, sinon arbitrairement du moins très généreusement, maintes anecdotes illustrant la thèse du Pur Amour (1). En tout cas cette thèse n'avait encore rien de systématique. La plupart des dévots se privaient des jouissances terrestres pour être assurés d'en trouver d'éternelles et rêvaient beaucoup des célestes houris. Mais Bayazîd Bisthâmî (+260/874), à la même époque que Yahya al Râzî, devait dire : « Celui qui voit Dieu, que lui font les houris ? ».

Yahya osa le premier exprimer son amour dans ses vers, à la première personne, et son exemple, tout discret qu'il fût, se montra si contagieux qu'il amena des persécutions. « Un atome de l'amour de Dieu, disait-il, vaut mieux que soixante-dix années d'adoration sans amour » (2). Les adversaires du Pur Amour, à Paris ou à Bagdad, pourront raisonnablement avancer que l'espérance est une vertu et que la fin normale de l'amour même est la satisfaction, ils apparaîtront toujours un peu lourdauds et secs, en face de ceux qui soutiennent que l'amour désintéressé de Dieu est un droit et un devoir et qui proclament qu'il est plus beau de servir sans

---

(1) 'Attâr, 57, 63, 65, 68. — C'est à Râbi'a al 'Adawiya de Baçra ,qu'il faut faire remonter l'allégorie fameuse de la femme qui porte une outre d'eau pour éteindre l'enfer et une torche pour incendier le ciel, afin d'aimer Dieu pour lui-même, thème repris par les spirituels du XVIIe siècle et que Joinville avait rencontré au XIIIe siècle en Orient, à la Croisade. E Dermenghem, *L'Eloge du Vin* (*al Khamriya*)... 1931, p. 30.

(2) Qouchayri, 159-160. — Il déconseillait de parler de l'amour divin devant des gens indignes.

espoir et sans crainte, sans autre espoir et sans autre crainte du moins que de contenter ou mécontenter l'objet aimé. Le dernier mot de l'amoureux est toujours de dire, comme Hallâj et Marie des Vallées : « Fais de moi ce que tu veux ». L'important n'est pas seulement de servir Dieu parce que l'homme est créé pour le service et parce qu'à cette obéissance sont promises des récompenses sans prix, quelles qu'elles soient. L'essentiel est de rendre l'amour que Dieu porte de toute éternité à sa créature, amour qui est la racine de la création, l'explication et la justification du monde, amour incréé par lequel seul l'homme peut sortir du créé pour s'unir véritablement à l'éternel (1).

La « pureté » de l'amour est dès lors le signe par excellence. Cet amour est indépendant par essence de tout ce qui peut survenir. Il n'est pas accru par la gentillesse ni diminué par le dédain (2). Il subit même volontiers tous les « caprices » ou ce qui apparaît comme tel. Et ce n'est pas seulement pour échapper à l'angoisse de l'enfer que les mystiques, depuis Yahya jusqu'à Marie des Vallées et saint François de Sales lors de sa prière devant la Vierge noire de Saint-Etienne du Grès (3), envisagent, par

---

(1) Nâbolosî commentant la Khamriya d'Ibn al Fâridh : « Ce vin, c'est l'amour divin éternel qui apparaît dans les manifestations de la création. Dieu a dit (Coran, V. 59) : « Il les aime et ils l'aiment ». Le Soleil de « Il les aime » se reflète dans la lune de « ils L'aiment » et c'est toujours la même lumière ». *L'Eloge du Vin*, p. 126.

(2) Yahya al Râzî, *in* 'Arousî, et Ibn Khallikân, IV, 51. — Il est en soi parfait, comme l'Etre immuable à qui il s'adresse, alors que l'amour intéressé des dons varie ou cesse avec eux. — Cette idée du service d'amour est commune à l'attitude mystique et à l'attitude courtoise.

(3) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. I, 1921, p. 86-87.

un paradoxe, qui est l'expression discursive d'une expérience indicible, d'adhérer à la divine volonté jusqu'à accepter l'éternelle damnation, persuadés d'ailleurs que cette adhésion ferait en réalité de l'Enfer un Paradis plus haut que tous les Jardins de Délices.

Se te non fussi, il ciel sarebbe inferno (1).

« O mon Dieu, priait Yahya. Si tu me dis le jour du Jugement : « O mon serviteur : qu'est-ce qui t'a séduit en moi ? » Je dirai : « Seigneur, ta bonté pour moi. » Et si tu me fais entrer en enfer parmi tes ennemis, je leur raconterai que dans le monde je t'aimais parce que tu es mon maître, mon refuge et mon unique nécessaire. »

« Si tu me sauves, tu me sauveras par ton pardon. Si tu me damnes, tu me damneras par ta justice. Je suis content de mon sort, car tu es mon Seigneur et je suis ton esclave. O mon Dieu ! tu sais que je ne peux supporter l'enfer et je sais que je ne suis pas bon pour le paradis. Quelle ruse employer si ce n'est ton pardon ? ».

Plus « religieux » que « moraliste », plus « mystique » qu'« ascéticiste », résolument « théocentriste », comme disait l'abbé Brémond, il plaçait l'« adoration » au-dessus de la « vertu » et, sans trop craindre le reproche de quiétisme, déclarait :

« O mon Dieu ! mon Seigneur ! mon plaisir (*souroûrî*) ! Ta générosité a voilé la laideur de mon action, même s'il y a en elle mon malheur. Le

---

(1) « Le ciel, si tu n'y étais pas, ressemblerait à l'enfer. Celui-là meurt qui ne vit pas sans cesse avec toi ». Vers de Savonarole, *in : Jérôme Savonarole et son temps* par Pasquale Villari, trad. G. Gruyer, suivie d'un choix de lettres et de poèmes de Savonarole ; 1874, 2 vol. t. II, p. 548. Cf. E. D., *La vie... de Marie des Vallées*, 1926, 2e partie, ch. VI.

contentement que j'ai ressenti de tes bienfaits m'a détourné de la bonté de mon action, même s'il y a en elle mon salut. Mon contentement en toi m'a fait oublier mon contentement de moi-même. »

« Je m'approche de toi et c'est toi qui me montres la route. Ma confiance, je la mets, non dans mes actes, mais dans tes bienfaits. Pourrais-tu demain, en toute justice, demander compte à celui que tu as aujourd'hui enveloppé de tes bienfaits ? Ton pardon surpasse tous les péchés ; ta satisfaction de nous tous les espoirs. »

Et il disait encore, gentiment cajoleur, enfant gâté de la divine miséricorde qui sait que le bienfaiteur est plus lié que l'obligé :

« O mon Dieu ! tu sais qu'Iblis (le diable) est ton ennemi et le mien. Il n'y a rien qui blesse et coupe toutes ses ruses mieux que ta clémence à mon égard. Pardonne-moi donc, ô le plus miséricordieux des miséricordieux ! » (1).

Le repentir est une grâce qu'il faut demander par la prière. Comment résister à une contrition tellement simple, confiante et modeste qu'elle ne s'affirme pas elle-même ?

« O mon Dieu ! mon argument c'est mon besoin, mon équipement c'est mon dénûment, ma route vers toi c'est ta grâce, mon intercesseur auprès de toi, c'est seulement ton bienfait. »

« O mon Dieu ! comment me réjouirais-je, puisque je t'ai offensé ; mais comment ne me réjouirais-je pas sachant (désormais) qui tu es ? Comment t'invoquerais-je, moi pécheur ; mais comment ne t'invoquerais-je pas, toi Miséricordieux ? »

---

(1) Sarrâj, *Lumâ'*, 260 et 261.

« Que de gens disent à Dieu : Pardon ! qui sont sous sa haine, et que de gens qui restent silencieux sont en son pardon ! Celui-là dit : Pardon ! mais son cœur reste dans le péché ; celui-là se tait, mais son cœur lui remémore Dieu. »

« O mon Dieu, ne l'oublie pas, j'ai guidé sur la route qui mène à Toi et j'ai témoigné que la suprématie est à toi. Voici, levées vers toi, des mains souillées par les péchés et des yeux maquillés du kohl de l'espérance. Accueille-moi ; tu es un roi généreux ; et pardonne-moi, je suis un serviteur si faible » (1).

« O mon Dieu ! je suis incapable d'observer les conditions du repentir. Pardonne-moi sans repentir » (2).

« Si le Seigneur très haut, au jour de la Résurrection, me demande : Que nous apportes-tu ? Je lui répondrai : mon Dieu, que peut apporter un misérable qui sort de prison, à part l'habit qu'il porte ? Lave-moi de mes souillures dans ta générosité et fais-moi miséricorde » (3).

A cette miséricorde, Yahya, qui avait peu confiance dans les forces humaines, n'assignait guère de limites, ce qui l'inclinait à l'indulgence. « Si j'avais l'autorité de juger, disait-il, je ne condamnerais pas les amoureux, car leurs péchés ont été par contrainte et non par consentement » (4).

Il n'en avait pas moins une grande autorité pour

---

(1) Içbahânî, trad. L. Massignon, *Lexique*, 238-240.
(2) Cha'râwî, I, 70.
(3) 'Attâr, 191.
(4) L. Massignon, *Lexique*, 240. Cette idée de la fatalité de l'amour est peut-être parente de celle qui se trouve chez Ibn Dâwoûd théoricien de l'amour courtois.

empêcher les gens de transgresser les limites ; et l'on craignait son jugement. Il proclamait qu'un seul péché après le repentir est plus grave que soixante-dix auparavant. Mais, nous l'avons vu, sa religion était résolument axée sur l'initiative divine et professait la primauté de la foi sur les œuvres : « Si la foi ne détruit pas les mauvaises actions comme l'infidélité détruit les bonnes, quel est donc le mérite de la foi ? » Et il estimait aussi que s'hypnotiser sur ses péchés n'était pas bon. « Le repenti ne voit que son repentir qui lui est un voile... mais l'« arrivé », rien ne lui est voile » (1). Tout cela rendait sa spiritualité nettement optimiste.

Bisthâmi, l'ascète forcené, le fulgurant mystique de l'Iran, trouvait l'abandon et la suavité de Yahya trop imprégnés d'indolence et le traitait d'un peu haut : « Pauvre Yahya, disait-il, qui ne sait pas endurer l'adversité ! Comment ferait-il pour endurer le bonheur ? » Et comme al Râzî lui écrivait un jour : « Je suis ivre pour avoir bu longuement à la coupe de son amour », il lui répondit : « Un autre a bu les mers du ciel et de la terre et il n'est pas encore désaltéré ; il tire la langue et crie : « N'y en a-t-il pas encore ? » (2).

Mais l'humble et confiante simplicité d'al Râzî valait peut-être l'effort, si héroïque qu'il fût, d'al Bisthâmî.

---

(1) ʿAroûsî, com. Ançârî.

(2) Qouchayrî et Chaʿrâwî ; L. Massignon, *Lexique*, 241. — Un des premiers exemples du symbolisme du vin dans la mystique musulmane, après ceux de Dâ'oud al Thâʾi (+ 165) et de Dzoû'l Noûn al Miçri (+ 245). E. D., *L'Eloge du Vin*, p. 123. — La phrase de Bisthâmî est d'un accent d'autant plus fort qu'elle se termine par un texte coranique (sourate Qaf, L, verset 29) : « Alors, Nous crierons à l'enfer : Es-tu plein ? et il répondra : N'y en a-t-il pas encore ? *Hal min mazîd.* »

L'amour (*mahabba*), qui a sa racine dans l'Etre absolu lui-même (1), ne va pas sans la connaissance (*ma'rifa*) et ce que Yahya dit de celle-ci est parallèle à ce qu'il dit de celui-là. La pure gnose est au delà de la connaissance expérimentale ou rationnelle, au delà de la théologie apophatique ou cataphatique. Le *'ârif* ne peut se contenter de contempler même le monde supérieur des Idées plus que le *mouhibb* ne peut se contenter de savourer les joies du Jardin. « Le paradis est la prison du gnostique comme le monde est la prison du croyant. » « L'ascète est exilé en ce monde ; l'initié est exilé même dans l'autre » (2). Il est une route pour arriver à cet état où s'unifient le connaisseur, le connu et la connaissance, une route, la plus courte et la plus difficile. « Qui se connaît, connaît son Seigneur ». Sentence magnifique qui évoque, par delà le moi individuel, le Soi, l'âtman des Hindous, la fine pointe de l'esprit qui est le lieu d'insertion du divin dans l'homme et perdure introublée au milieu des bouleversements du corps et de l'âme. Le royaume de Dieu est au dedans de nous. Mais difficile est de rentrer en soi-même. Qui se connaît connaît Dieu dont il est l'image. Mais Socrate et Platon et les prêtres de Delphes savaient combien il est rare que les hommes se connaissent.

Tu demandes où est Leïla et Leïla s'irradie en toi, chantent, avec le poète al Harraq, les Derqawa maghrébins dans leurs séances extatiques faisant écho sur cette même terre d'Ifriqiya au mot du ber-

---

(1) « Si les cœurs pouvaient atteindre le fond de l'amour en leur créateur ! » *in* Içbahânî ; Massignon, *Hallâj*, 609.

(2) Cha'râwî, I, 69 ; Massignon, *Hallâj*, 751 ; et *Textes*, 27.

bère saint Augustin cité par saint François de Sales : Je te cherchais hors de moi et je ne te trouvais point parce que tu étais en moi (1).

Les çoufis des Indes ont précisé : « Qui se connaît, connaît son Seigneur. Qui connaît son Seigneur, ne se connaît plus » (2), soulignant l'aspect dévastateur de cette gnose unifiante. Mais le *baqâ* (permanence) est inséparable du *fanâ* (annihilation) ; il s'agit de se perdre pour Se trouver ; et il n'y a aucune contradiction entre les sentences de Yahya et de saint Augustin et celle-ci, de Tauler. cité par le même François de Sales : On lui demande où il avait trouvé Dieu. « Là, dit-il, où je me suis laissé moi-même ; et là où je me suis trouvé moi-même, c'est là que j'ai perdu Dieu. »



La vie extérieure d'Aboû Zakarya Yahya (Jean-Baptiste) ibn Mou'âdz al Râzî nous est moins connue que ses idées, ses prières et ses poèmes. Nous savons qu'originaire de Ray, il vécut surtout à Nichâpoûr, à l'extrémité nord-est du Khorâssân, non loin de Meched. Ses deux frères, Ibrâhîm et Isma'îl, étaient aussi des ascètes. Il séjourna assez longtemps à Balkh, dans le Turkestan, près des ruines de l'ancienne capitale de la Bactriane, passa quelque temps à Bagdad où il connut sans doute Jounayd à l'aurore de sa renommée et quelques autres çoufis

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, I. XII. Cf. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*... t. I. L'humanisme dévot, 1921, p. 124.

(2) Ant. Cabaton, *L'Islam aux Indes néerlandaises*, *Revue du Monde musulman*, 1920, t. XXXIX, p. 48.

de la capitale des 'Abbâssides, puis revint à Nichâpoûr, où il mourut en 258/872 et où il fut enterré.

Le peuple vient à sa tombe, précise al Ançârî, pour demander la pluie dans les périodes de grande sécheresse. Il ne nous déplaît pas de voir ce prédicateur, cet ascète, ce théologien et ce poète prendre rang parmi les grandes forces fécondantes de la nature. Aussi bien n'enseignait-il pas que la connaissance est avant tout le contact avec la Réalité ?

Il reçut et transmit des hadits de Ishaq ibn Solayman al Râzî (+200/815), Ibn Ibrâhîm al Balkhî (+214/829) et 'Alî ibn Mohammad al Tanâfısi (+230/844) (1). Il fut disciple d'Ibn Karrâm (+255/869), le théologien mystique, et, par lui, de Ibn Harb (+234/848), se rattachant ainsi à Chaqîq al Balkhî (+199/814), disciple direct du célèbre Ibrâhîm ibn Adham, et à l'école khorâssânienne (2).

A son maître Ibn Karrâm, il emprunta une règle de vie : « La force du cœur tient à cinq choses : lire le Coran en le méditant, garder le ventre vide, se lever la nuit pour prier, s'humilier devant Dieu à l'aube, et fréquenter les gens pieux » (3).

Le mode de vie d'Ibn Karrâm et de ses disciples, parmi lesquels dut un temps figurer Yahya, ne manquait pas de pittoresque. Ils circulaient sur les routes d'Asie, en apôtres mendiants, vêtus de peaux de moutons frais écorchés, tannées mais non cousues,

(1) Ibn Kallikân, IV, 51.

(2) « Les gens du Khorâssân, disait Jounayd, sont des compagnons du cœur » ; voulant dire qu'ils possédaient les états mystiques sans bien pouvoir les exprimer, — ce qui ne paraît pas très exact de l'éloquent Yahya. Sarrâj, *Luma'*, 359.

(3) L. Massignon, *Lexique*, p. 231 et 238.

et coiffés de toques blanches. Quand ils arrivaient dans une bourgade, on dressait une estrade foraine en briques d'où Ibn Karrâm haranguait la foule (1).

Yahya Râzî semble avoir eu des sympathies pour les descendants du Prophète, écartés du trône par les Oméyades et les 'Abbâssides, mais qui avaient conservé des partisans et vers qui les oppositions politique, religieuse, nationale, tournaient les yeux. Un de ces 'Alides persécutés résidait à Balkh. Yahya, venu dans cette ville, alla lui présenter ses respects. L''Alide lui demanda quelle était son opinion sur les « Gens de la Maison » (de Mohammed).

— Argile pétrie avec l'eau de la révélation, arrosée avec l'eau de la mission céleste : peut-elle avoir une autre odeur que celle du musc de la bonne direction et de l'ambre de la piété ?

Charmé, on le conçoit, de cette réponse, l''Alide « remplit de perles » la bouche de Yahya — ce qui est sans doute encore une figure de rhétorique — et vint dès le lendemain matin lui rendre sa visite. Al Râzî, continuant ses politesses fleuries, lui dit alors :

— Votre venue pour nous voir est un effet de votre bonté ; notre venue pour vous voir était à cause de votre bonté ; ainsi vous, visitant et visité, êtes doublement bon (2).

L'on connaît à Yahya plusieurs disciples : Aboû 'Otsmân al Hîrî, Yoûsouf ibn Housayn al Râzî, Ibrâhîm al Khawwâz, et surtout Aboû Mouthi Makhoûl ibn Fadhl al Nasafî de Balkh (+314/927) dont on a conservé un manuel de la vie com-

---

(1) *Ibid.*, p. 230.

(2) Ibn Khallikân, IV, 52.

mune suivie dans les « fraternités » monastiques des Karrâmiya (disciples d'Ibn Karrâm). Makhoûl al Nasafî insiste surtout sur la « fraternité pour Dieu », l'hospitalité, la discrétion, la mesure, le renoncement à la vaine gloire, le *dzikr,* commémoration et citation de Dieu.



Yahya ibn Mou'adz était célèbre comme prédicateur. Il était « le prédicateur par excellence de son temps », selon Al Hamadzânî (1). Il fut même le premier, avec Aboû Hamza, à faire un cours public de çoufisme (2). Il n'y a pas lieu de trouver une contradiction dans le fait de parler en public d'une doctrine dont l'ésotérisme était déjà assez marqué et qui avait déjà son lexique technique à l'usage des initiés. S'il y a un enseignement réservé, ou plus exactement gradué, les allusions à la doctrine et à sa réalisation n'en sont pas moins nécessaires. La Loi extérieure discipline et canalise, mais les échos de l'expérience spirituelle vivifient la religion commune. Quant à la sainteté, fleur suprême de l'une et de l'autre méthode, elle rayonne inévitablement au dehors et tous doivent respirer son parfum. « Les saints sont des chasseurs qui arrachent les gens à la gueule des satans ; et si un saint a sauvé un seul homme il a accompli sa tâche » (3).

Yahya ibn Mou'âdz s'y prenait d'ailleurs avec tact. Les fragments conservés nous font connaître ce qu'il disait à ses auditeurs du haut du *minbar* des

(1) *Sakwa,* édit. et trad. 'Abd-el-Jalîl, p. 226.
(2) Makki, *Qoût,* I, 166 ; L. Massignon, *Lexique,* 135.
(3) Cha'râwî, I, 69.

mosquées. Ses sermons devaient être moins des discours en forme qu'une suite de sentences savoureuses équilibrées selon les lois du style oral. Si la doctrine elle-même n'y est pas exposée dogmatiquement et discursivement, les « allusions » chères aux mystiques font passer le courant spirituel. Al Râzî en chaire est moins théorique, moins agressif aussi, qu'un maître Eckart, par exemple, mais le style dense de ses exhortations harmonieuses communique l'essentiel.

« Les trajets terrestres se font à pied ; la traversée des déserts vers l'autre monde se fait avec le cœur... Trois hommes sont sages : celui qui abandonne le monde avant que le monde ne l'abandonne, celui qui prépare sa tombe avant d'y entrer, celui qui contente son Seigneur avant de le rencontrer... A la mort, non seulement tous les biens de l'homme lui sont confisqués, mais on lui demande encore d'en rendre compte.. Celui qui aime commander n'arrive pas loin... Le monde est un pont ; traverse-le, mais ne t'y installe pas. Est-il intelligent de bâtir des palais sur les ponts ?... Etonnant celui qui s'inquiète de voir ses biens diminuer et qui ne s'inquiète pas de voir fuir sa vie !... Etranges ceux qui évitent de manger des choses malsaines de peur de se faire mal, et qui ne s'abstiennent pas du péché qui encourt les punitions du Seigneur !... L'homme vraiment « assuré » abandonne ce qu'il voit pour ce qu'il ne voit pas... Le monde est un vin de Satan : celui qui l'a bu ne se réveille qu'au moment où il est au milieu des soldats de la mort... (1) Comment se confier au

(1) 'Aroûsî, com. Ançârî ; et 'Attâr, 190.

monde ? C'est une maison de passage, non une demeure. On a des provisions pour l'étape, mais le coucher se fait ailleurs (1).

« Il faut commencer par le scrupule (*wara'*) ; avant de se livrer à l'ascèse. Evite soigneusement ce qui n'est pas à toi, puis détache-toi de ce qui est tien... Le monde entier, depuis son commencement jusqu'à sa fin, ne vaut pas une heure de tristesse. Pourquoi passer ta vie à t'affliger du peu que tu as ou n'as pas de lui ? »

« La faim, disait-il encore, est lumière, la satiété est feu, le désir est bois mort : d'où l'incendie. Le feu ne s'éteint que quand le désireur lui-même se consume » (2).

Et cela ne voulait pas seulement dire que les désirs dévorent ceux qui en sont possédés.

« Des actions pâles comme un mirage, un cœur d'une piété peu solide, des péchés nombreux comme des grains de sable... et vous prétendez après cela à l'amour des houris ! C'est être ivre sans avoir bu » (3).

« Celui qui a trahi Dieu dans le secret a trahi son « secret »... (4) La transgression est plus grave que la mort, car elle coupe de la Vérité, tandis que la mort coupe seulement de la création... (5) C'est selon ton amour pour Dieu que les gens t'aimeront et selon ta crainte de Dieu qu'ils te craindront... C'est un ami bien imparfait celui à qui tu as besoin de demander de penser à toi dans ses prières et à

(1) Ibn Khallikân, IV, 52.
(2) Cha'râwî, I, 69-70.
(3) Içbahâni.
(4) Qouchayrî, 17.
(5) Ançârî et Ibn Khallikân.

qui tu as besoin de demander pardon » (1). (Pensait-il à l'Ami suprême ?).

Il est sage, disait-il, « de regarder les riches avec l'œil de la bienveillance qui conseille et non pas avec l'œil de la cupidité envieuse ; de regarder les femmes avec l'œil de l'indulgence et non avec celui de la convoitise ; de regarder les derviches avec l'œil de l'humilité et non avec celui du dédain... Celui dont le cœur possède la crainte du Seigneur, tout son être aspire à se mettre en adoration et se tient éloigné du péché. Chaque chose a son genre de beauté ; la beauté des actes d'adoration, c'est la crainte... Quiconque se complaît dans son Seigneur, son Seigneur se complaira en lui. »

Comme on lui demandait : « Au jour de la Résurrection, quel sera le cœur le plus à l'abri de la crainte ? — Celui-là, répondit-il, qui est aujourd'hui le plus timoré. »

'Attar nous a conservé une curieuse sentence qui indique chez Yahya une réflexion sur les lois du rêve en même temps que sur celles de l'analogie :

« Le bas-monde est comme le sommeil et la vie future est comme l'état de veille. Si quelqu'un pleure en rêve, cela signifie qu'éveillé il sera joyeux. Arrange-toi donc pour pleurer dans ce bas-monde afin d'être joyeux dans l'autre » (2).

« L'ascèse consiste en trois choses : peu d'argent, solitude, faim. » « La patience dans la solitude est le signe qu'on a trouvé la route. » Le jeûne lui apparaissait comme un symbole du désir de la vraie vie. C'est, disait-il, « un exercice pour les novices,

(1) Ançârî et Cha'râwî.
(2) 'Attâr, 189-191.

une expérience pour les repentis, une méthode pour les ascètes, un ennoblissement pour les initiés (*'ârifoûn*). Si la faim se vendait au bazar, ceux qui y viennent avec le désir de l'autre monde ne devraient pas acheter autre chose » (1).

A l'égard de la pauvreté (*faqr*), son attitude était nuancée. Partisan de l'ascèse et de l'abandon à la Providence (*tawakkoul*), il mettait pourtant moins l'accent sur l'absence de biens que sur le détachement du cœur. D'autres, comme Ibrâhîm ibn Adham, Chaqîq al Balkhî, saint François d'Assise, saisis d'horreur devant la cupidité, forme la plus fréquente, la plus tangible et la moins sympathique de l'égocentrisme, devant l'esclavage qui en résulte pour le riche et les injustices qu'elle engendre pour les autres, en hâte se dépouillent, refusent toute complicité. Leur exemple est salubre, mais ne peut être imité par tous. Râzî et d'autres estiment qu'une position purement négative pourrait faire perdre de vue l'essentiel, qui est la libération. Le mendiant n'est pas nécessairement un saint et le saint n'est pas nécessairement un mendiant ; aussi bien le mendiant, pour être mendiant, a-t-il besoin du riche. La pauvreté absolue, comme l'ont montré en Occident les difficultés des ordres mendiants, n'est pas une position d'équilibre. Les disciples de Chaqîq al Balkhî n'ont pu s'y tenir. Yahya al Râzî, sans méconnaître — son esprit était trop nuancé pour cela — les vocations particulières ou temporaires, — car il est un temps pour tout, — conseillait, comme Ibrâhîm ibn Adham lui-même d'ailleurs,

(1) 'Aroûsî et Ançârî, com. Qouchayrî, 17 ; Cha'râwî, I, 69-70 ; Sarrâj, *Luma'*, 202.

en règle générale, de travailler pour vivre et faire vivre sa famille, demandant qu'on ne confondît point l'amour de la pauvreté et la paresse. Car il avait appris, sans doute avec ses derviches gyrovagues, à se méfier des faux çoufis enclins à s'éviter toute peine et croyant s'être mortifiés pour s'être seulement vêtus du froc. « Fuyez, disait-il à ses compagnons, trois sortes de gens : les ulémas insouciants, les lecteurs de Coran dissimulés et les prétendus çoufis ignorants qui veulent se consacrer à l'oraison avant de connaître les lois de leur religion... Le froc est devenu une boutique et les discours sur l'ascèse un métier » (1).

Il paraît que Yahya al Râzî avait un jour parlé à Balkh en attribuant à la richesse la précellence sur la pauvreté. Il aurait alors reçu, — on ne dit pas pourquoi, — trente mille dirhems. « Que Dieu ne le bénisse pas en cela! », dit un cheikh, et quand Yahya se rendit de Balkh à Nichâpoûr, il fut dévalisé en route (2).

Il faut d'ailleurs distinguer deux problèmes : la précellence de la pauvreté ou de la richesse, la précellence de la mendicité ou du travail, et un troisième plus général, celui de l'usage des biens de ce monde.

Contrairement à Chaqîq al Balkhî, Ma'roûf al Karkhî, Bichr al Hâfî, Bayazîd al Bisthâmi, Jounayd, et à la majorité des mystiques musulmans, Yahya soutient, avec Ibn Karrâm, son maître, Mohâsibî, Ibn Qoutaybah, Ibn 'Athâ, Rouwaym, Daqqâq, Ibn Abî'l Khayr (3), que la main qui donne est supérieure à

(1) Cha'râwî, I, 69.
(2) Qouchayrî, 17.
(3) L. Massignon, *Hallâj*, 777, note 4.

celle qui reçoit, que l'action de grâces est supérieure à la résignation, ce qui n'impliquait pas nécessairement, nous l'avons vu, l'éloge des biens terrestres.

Il estimait d'autre part, avec des appuis plus nombreux, que l'aspirant çoufi n'est pas délié de l'obligation générale du travail, que la pauvreté est un moyen et non un but ; enfin qu'il n'y a pas d'inconvénient radical pour un homme purifié à user correctement des biens licites. « Ce qui sera pesé au Jugement dernier, ce ne sera ni la pauvreté ni la richesse, mais la patience et la reconnaissance. »

« C'est une offence envers la *sounna* (coutume orthodoxe basée sur la tradition du Prophète et de ses compagnons) que de condamner le travail pour gagner sa vie, disait Sahl al Toustarî conciliant : et c'est une offense envers la foi que de condamner le *tawakkoul.* » Le problème revient alors à celui de la liberté. Agis et aie confiance, avait recommandé à cet égard le Prophète, tenant ferme, comme Bossuet, les deux bouts de la chaîne, même sans savoir comment ils se raccordaient. « *Le tawakkoul,* disait fort bien Ibn Salim, est un état mystique (*hâl*) et le travail une œuvre régulière (*sounna*). » Et Yahya lui-même, toujours soucieux de la sérénité d'âme : « Qu'est-ce que la pauvreté ? C'est la crainte de la pauvreté. Qu'est-ce que la richesse ? C'est la confiance en Dieu. »

Parmi les çoufis, les uns acceptaient l'aumône, d'autres la refusaient, d'autres la demandaient : il n'y a point là contradiction, explique Aboû Naçr al Sarrâj dans son traité ; ce sont des états divers

et temporaires. Le vrai critère, c'est que le çoufi ne doit se conduire que pour Dieu et par Dieu, toujours en vue de son Seigneur, jamais par considération personnelle : en fait, le vrai çoufi ne trouve aucune différence entre donner et recevoir.

Il reste que le çoufi doit naturellement dédaigner et fuir les richesses. C'est une erreur de soutenir que la possession des richesses mondaines est un état louable en soi. Le pauvre qui manque de patience est encore supérieur au riche dont l'âme charnelle est comblée. Mais le pauvre qui supporte patiemment la pauvreté recevra une récompense infinie. La pauvreté est bonne en soi, bien qu'elle puisse être accompagnée de défauts. Au contraire, la richesse est naturellement néfaste et ne peut être louée qu'en raison de certaines qualités, générosité et bonnes œuvres, qui l'accompagnent. Si certains pensent que pauvreté et richesse sont deux états qui doivent être transcendés, cela ne signifie pas qu'ils soient d'égale valeur. Ceux qui les disent égaux laissent percer en fait leur amour de la richesse et leur haine de la pauvreté. Il faut être un homme tout à fait exceptionnel, un prophète ou un saint, pour posséder des biens abondants sans s'y attacher. Le vrai faqîr n'est pas celui qui est indigent, mais qui est détaché, patient, résigné, qui ne s'enorgueillit pas de sa pauvreté et ne s'autorise pas d'elle pour mépriser autrui ; car il n'a pas seulement sacrifié ses biens, il se sacrifie lui-même (1).

---

(1) Sarrâj, Lumâʿ, 159, 191, 195, 411-414. — Pour Aboû ʿAlî al Daqqâq, le mieux est le juste milieu entre la richesse et la misère. Quant à Aboû Jaʿfar al Haddat, il avait trouvé une solution élégante : il travaillait le jour, gagnait un dinar qu'il donnait aux pauvres, puis mendiait le soir pour lui-même. Ançârî, 229 seq.

Cet homme modeste et modéré dont nous connaissons le cœur limpide, l'âme suave et l'attitude spirituelle presque uniquement par les paroles qu'il adressait directement, en toute simplicité, à l'Etre incommensurable, nous a laissé quelques mots qui jettent une lumière sur son « secret ».

« Les pécheurs repentis, disait-il, luttent contre le péché, les ascètes contre le désir, les *abdal* contre des pensées, les *ciddiqoûn* contre l'ombre des pensées (1). « O mon Dieu, mon Seigneur, mon espoir, en qui se parfait toute action ! O mon Dieu ! je te prie avec la langue de mon espoir quand celle de mon action est fatiguée. O mon Dieu ! combien bonnes sont les descentes de ton inspiration sur les idées des cœurs ! Combien savoureuses les oraisons des « secrets » (*asrar*) dans le lieu des mystères ! » (2). Et enfin : « Prends pour maison la solitude, pour nourriture la famine, pour conversation l'oraison ; alors il faudra bien ou que tu meures de ton mal ou que tu trouves le remède » (3).

Sur Yahya ibn Mou'âdz al Râzî, voir notamment :
Qouchayrî, *Risâla*, p. 17 et ses commentateurs, Ançârî et 'Aroûsî ;
Cha'râwî, *Thabaqât*, I, 69-70 ;
Aboû Nou'im al Içbahânî, *Hiliya*, t. X, 1938, p. 51-70 ;
Sarrâj, *Lumà'*, édit. Nicholson, p. 202, 260, 261, 351, etc. ;
Ibn Khallikân, *Wafayât*, trad. angl. de Slane, t. IV, p. 51 et suiv. ;
Louis Massignon, *Lexique*, 1922, p. 238-241, 107, 135, 230, 274 ;
Al Hallâj, 1922, passim ; *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam...*, 1929, p. 26 et 27 ;
'Attâr, *Mémorial des Saints*, trad. Pavet de Courteille, 1889, p. 189-191.

---

(1) Cha'râwî (l'ordre est inversé), I, 69.
(2) Sarrâj, 260.
(3) Ibn 'Arabî, *Mouhâdharat*, II, 370 ; Massignon, *Lexique*, 240.

BAYAZID DE BISTHAM

Aboû Yazîd Thayfoûr ibn 'Isa ibn Soroshân (1) al Bisthâmî, connu sous le nom de Bayazîd Bisthâmî, est le grand mystique iranien sunnite du IIIe/IXe siècle. Né à la fin du règne de Hâroûn al Rachîd, mort sous Al Mou'tamid, il vieillit aux premiers temps de la décadence du califat 'abbasside et fut contemporain des grands çoufis bagdadiens (Mouhâsibî, Sarî al Saqathî, Aboû Hamza), égyptien (Dzoû'l Noûn al Miçrî), khorâssâniens (Ibn Karrâm, Yahya al Râzî), iranien (Sahl al Toustarî). Sa personnalité fulgurante, son langage hardi, son ascétisme, sa quête héroïque du But suprême impressionnèrent vivement ceux qui le connurent, laissèrent un souvenir qui se retrouve aujourd'hui encore jusque dans les contes populaires de l'Asie Occidentale ; et s'il eut peu de disciples directs, il influença, positivement ou négativement, car il fut souvent discuté, tous les mystiques musulmans qui vinrent après lui.

---

(1) Ou Ibn 'Isa ibn Adam ibn 'Isa ibn 'Alî, selon Ibn Khallikân, I, 662.

Il naquit vers l'an 800 (1), à Bisthâm, dans les montagnes du Tabaristân, au sud du Mazenderân et de la mer Caspienne, aux confins du Khorâssân occidental et de l''Iraq Ajamî. Il y passa la plus grande partie de ses jours. Ses deux frères, Adam et 'Alî, se vouèrent comme lui à la vie ascétique, mais sans atteindre à son envergure. Le grand-père était mazdéen, adorateur du feu ; le père était musulman, notable de Bisthâm (2). Al 'Attâr assure que la vocation de Bayazîd se manifesta dès la vie prénatale : quand sa mère mangeait un aliment qui n'était pas strictement licite, il s'agitait dans son ventre et elle vomissait la nourriture suspecte. Le principe d'économie nous inclinera toutefois à penser que ces accidents de la grossesse pouvaient plus naturellement s'expliquer.

Cette mère semble avoir joué un assez grand rôle dans la vie du saint. Apprenant un jour, à l'école coranique, le verset 13 de la sourate de Loqmân : « Témoigne-moi ta reconnaissance en me servant. Témoigne aussi ta reconnaissance à ton père et à ta mère en les servant », l'enfant, très ému, demanda au maître la permission de sortir, courut chez lui et dit à sa mère : « Le Seigneur me commande de te servir et de le servir. Comment m'acquitter de ce double devoir ? Demande à Dieu de me livrer entièrement à toi ou donne-moi à lui afin que je me consacre à son service.

— Soit, dit la mère, je te donne à Dieu, qu'il soit exalté ! et je te fais remise de mes droits. » Plus

(1) Mounâwî, fol. 129, le fait mourir à 73 ans en 261 ; 'Attâr, p. 130, lui fait dépasser 74 ans.

(2) Ibn Khallikân, ibid. ; Qouchayrî, 14.

tard, Bayazîd se rendit compte que le partage n'était pas impossible, ou plutôt qu'il n'y avait pas en réalité partage, car c'est toujours le même amour. « Ce que j'aurais dû savoir avant tout, disait-il, est précisément ce que je n'ai appris que plus tard : servir ma mère ». Revenant d'une longue absence, il courut à sa maison, colla son oreille à la porte et entendit sa mère qui priait pour « son pauvre exilé ». Il cogna. « Qui est là ? — Ton exilé. » Il trouva une vieille femme devenue aveugle et toute pliée, et se jeta dans ses bras en pleurant. « Ce que je cherchais, disait-il, en me livrant à tant d'exercices, en me mettant au service des autres, en m'exilant loin des miens et de mon pays, voici comment je l'ai trouvé. Une nuit que ma mère me demandait de l'eau, comme il n'y en avait pas dans la cruche, j'allai en puiser au canal. C'était une nuit d'hiver et le froid était très vif. Quand je rentrai, ma mère s'était rendormie. Je me tins donc, la cruche pleine à la main, jusqu'à ce qu'elle se fût réveillée. Elle me demanda alors de l'eau ; mais il se trouva que cette eau s'était congelée et que la cruche était collée à ma main. « Pourquoi, dit ma mère, ne la posais-tu pas à terre ? — Parce que je craignais de n'être pas prêt lorsque tu me demanderais de l'eau. » ...Dans cette même nuit, Dieu m'accorda tout ce que je lui demandais » (1).

LA GRANDE AFFAIRE

Comment Bayazîd fut-il amené à la vie mystique ? Nous n'avons pas de récit de sa conversion. Mais lui-même racontait ce qui peut-être en tient lieu :

(1) 'Attâr, 113 et 116.

« Je dis un jour : *Soubhan Allah,* gloire à Dieu ! La Vérité (*al Haqq*) m'interpella alors dans mon « secret » (1) : « Est-ce qu'il y a en Moi une insuffisance quelconque pour que tu désires Me perfectionner ? — Certes non, ô Maître, répondis-je. » Et Elle dit : « Toi-même, songe donc à te préserver de l'imperfection. » Je m'exerçai à me préserver des bassesses et à chercher la perfection. Alors j'ai dit : « Gloire à moi ! Combien grande est mon affaire ! » pour reconnaître les bienfaits de Dieu » (2). Il ne cessa depuis lors d'être impitoyablement « le forgeron de soi-même ».

Il avait commencé par étudier la religion exotérique et le droit canon selon le rite hanéfite, celui des quatre rites orthodoxes qui domine en Turquie, en Asie Centrale et aux Indes. Il l'enseignait à un ami, Aboû 'Ali al Sindî, auquel il rendait aussi les services matériels que le disciple doit d'ordinaire à son maître ; car, en échange, Aboû 'Alî al Sindî lui révélait la science du *tawhîd* (unification) et des *haqaïq* (réalités) (3), l'aidant à découvrir un ordre de dévotion transcendant toutes les méthodes extérieures.

Mais à vrai dire, Bayazîd était surtout un indépendant qui, sans repousser ce que la tradition

---

(1) Le *sirr*, le fond de la conscience, la fine pointe de l'esprit, fondement de la vie mystique, le mystère.

(2) Cha'râwî, *Lathaïf*, I, 36 ; 'Aroûsî, comm. Ançârî, comm. Qouchayrî. Nous reviendrons sur ce Soubhanî ma 'adzamie châ'nî. — Une autre fois, il entendit quelqu'un dire : « *Allahou akbar*, Dieu est le plus grand », et demanda ce que cela signifiait. « Il est plus grand que toute chose », lui répondit-on. Et lui : « Il n'y a rien à côté de Lui pour qu'il soit plus grand ». Mounâwî, fol. 131.

(3) Sarrâj, Luma', 177, 325 ; la science du *fanâ bi'l tawhîd*, de l'annihilation par l'unification, dit Qouchayrî, 107.

transmise par les adeptes peut conférer d'appui, cherchait surtout l'initiation suprême au fond de son propre cœur, de ce cœur humain qui, selon un hadits fameux cité à son propos par Jalâl addîn al Roûmî, contient Celui que le ciel ni la terre ne peuvent contenir (1).

Nous l'avons vu repousser poliment mais fermement l'affiliation avec le çoufi égyptien Dzoû'l Noûn al Miçrî qui lui avait envoyé un de ses élèves (2) De même ce qu'on raconte de ses relations avec les saints en renom de l'Asie nous le montre soucieux de préserver son indépendance et moins parfois de donner des leçons que d'enseigner aux autres à se passer de lui. Son effort incroyablement tendu est héroïque avec quelque chose de hautainement désespéré. Il semble savoir que le But se dérobera toujours, mais rien n'abat sa persévérance. Le caractère de sa vocation, notait Ibn 'Arabî, était l'esseulement (*tajrîd*) et aussi l'absence d'humilité (3). Esseulement par rapport aux créature qu'il enveloppait d'ailleurs dans une bienveillance universelle et en face de la Transcendance divine. Solitude parfois terrifiée dans l'abstraite contemplation de la pure Essence. Ambition qui se traduisait par des mots à l'apparence d'orgueil, mais n'excluait pas la véritable humilité. Esseulement qui était aussi un dénuement parfait de tous les « états » accessoires, des grâces sensibles et relatives. Et nous l'enten-

(1) Mathnawî, II, hist. X.

(2) Voir ci-dessus. Bayazîd aurait également refusé un tapis de prière et un coussin envoyé par l'Egyptien, ainsi qu'un tapis envoyé par Ahmad ibn Harb (176-234 H.), le maître Khorâssânien d'Ibn Karrâm et de Yahya al Râzî. 'Attâr, 121.

(3) Mounâwî, fol. 129.

drons prononcer des mots acérés qui évoquent le *nada, nada* des mystiques espagnols du XVI[e] siècle chrétien.

Tout en affirmant la nécessité d'un maître spirituel (1), Bayazîd mettait, semble-t-il, l'accent sur l'intuition directe, sur l'effort personnel et sur la grâce divine, plutôt que sur la transmission initiatique. Il opposait d'ailleurs la science ésotérique et mystique reçue du « Vivant-qui-ne-meurt-pas », à la science religieuse exotérique « reçue d'un mort qui l'a reçue d'un mort » (2).

Bayazîd reçut un jour la visite du *'alîm* et du *faqîh* de sa ville natale qui commençaient à suspecter sa doctrine. « O Aboû Yazîd, dit le docteur, cette science que tu prétends avoir, d'où, de qui, d'après qui la tiens-tu ? — Ma science, dit Bayazîd, est un don de Dieu, je la tiens de Dieu et conformément à cette parole de l'Envoyé de Dieu : « Celui qui agit d'après ce qu'il sait, Dieu le fait hériter une science qu'il ne possédait pas. » Et les questionneurs n'osèrent rien répliquer (3).

Un conte très significatif illustre comment Bayazîd trouvait dans les occasions les plus diverses et chez les personnes les plus inattendues la direction spirituelle qu'il ne semble pas avoir espérée, inté-

---

(1) « Qui n'a pas de guide spirituel, son guide est Satan ». Nicholson, J. R. A., 1906, p. 321 ; Hamadzanî, *Chaqwâ*, édit. 'Abd el-Jalil, 1930, p. 211. « Quand tu vois un homme qui croit aux paroles des gens de la Voie, dis-lui de prier pour toi, car sa prière est exaucée. » 'Aroûsî.

(2) 'Attâr, 131 ; 'Aroûsî, qui cite Ibn 'Arabî : « Les ulémas littéralistes reçoivent la science de transmetteur en transmetteur jusqu'au jour du Jugement. L'origine est lointaine. Mais les élus puisent leur science de Dieu qui l'a mise dans leur cœur. »

(3) Cha'râwî, I, 66.

grale, d'aucun maître en particulier. Comme on lui demandait quel avait été son guide (*cheikh mourchîd, pir, ustadh*), il répondit : « Un jour, je marchais dans la campagne absorbé entièrement dans le monde de l'amour. Soudain je rencontrai une vieille femme qui me pria de l'aider à porter un sac de farine. Alors, je fis signe à un lion qui s'approcha et que je chargeai du sac. « Quand tu entreras dans la ville, dis-je à la femme, si l'on te demande qui a chargé ce lion pour toi, que diras-tu ? — Je dirai que j'ai rencontré un ustadh qui abuse de son pouvoir. — Et pourquoi ? — O Bayazîd, le Seigneur, qu'il soit exalté ! a-t-il jamais commandé qu'on chargeât un lion comme une bête de somme ? — Evidemment non. — Alors tu abuses de ton pouvoir en faisant ce que le Seigneur n'a pas ordonné. Et puis, dans quel but montres-tu des merveilles aux hommes ? » Je rentrai alors en moi-même et me repentis. Et voilà comment les paroles de cette vieille femme ont fait pour moi l'office d'un directeur spirituel » (1).

Dans le chapitre très romancé qu'il consacre à la vie et aux sentences d'al Bisthâmî, Al 'Attâr le fait se placer à l'école de treize docteurs, dont l'imâm 'alide, Ja'far Çâdiq, ce qui est chronologiquement impossible (2). Il lui fait rencontrer plusieurs mystiques contemporains qui viennent confronter leurs « degrés » aux siens et auxquels il ne laisse pas de donner d'assez sévères leçons, sans pourtant dédaigner d'en recevoir d'eux à l'occasion.

(1) 'Attâr, 124-125.

(2) Le sixième imâm, Ja'far Çâdiq mourut en 765. 'Attâr, 113-114.

Le Khorâssânien Sa'îd al Manjoûrânî (ou Maïkhoûrânî, ou Mihroûbâni) est démonté par un simple disciple de Bayazîd, Râ'î, qui fait pousser des raisins sur des morceaux de bois secs. Un autre cheikh, dont le nom n'est pas dit, trouve Bayazîd la tête sous son froc et attend qu'il l'ait levée pour lui demander : « Où étais-tu ? — A la cour du Seigneur, qu'il soit exalté ! — Moi aussi j'y étais et pourtant je ne t'y ai pas vu. — C'est que je me tenais à l'intérieur du Rideau, tandis que tu étais dehors » (1).

Quant à Ahmad ibn Khizreviyeh (2), il vint voir le saint de Bisthâm accompagné de mille disciples tous capables de marcher sur les eaux et de voler dans les airs, porteurs chacun d'un bâton. Avant d'arriver, il leur dit : « Celui qui n'est pas capable d'affronter la vue de Bayazîd n'aura qu'à rester dehors. » Un seul déclara ne point se sentir assez fort et resta à garder les bâtons déposés dans une maison voisine de celle de Bayazîd et appelée assez curieusement la maison du bâton. Mais justement Bayazîd l'envoya chercher comme étant celui qui valait plus que tous les autres. Puis il demanda, lui qui était plutôt sédentaire, pourquoi Ahmad al Khizreviyeh passait son temps à parcourir le monde en tous sens. « Quand l'eau stagne, elle se corrompt, dit Ahmed. — Alors, sois comme la mer et tu ne te corrompras point. » »Et Bayazîd se lança dans un discours sur la connaissance, qu'Ahmad

(1) 'Attâr, 124 et 126.

(2) De Balkh, disciple de Hâtim al Açamn, mort en 240-854. Voir sa biographie, assez creuse, dans 'Attâr, 184-187.

interrompit sept fois en le priant de parler plus clairement (1).

Plus intéressante est la rencontre avec Ibrâhîm al Harawî, car nous y trouvons esquissée une idée audacieuse qui fut une des principales obsessions d'al Bisthâmî, celle du salut universel. Bayazîd, assis dans une mosquée, se lève soudain et dit à ses compagnons de partir à la rencontre d'un ami de Dieu qui arrive. A la porte, on trouve Ibrâhîm al Harawî sur un âne. « O Ibrâhîm, lui dit Bayazîd, j'étais assis quand un appel a retenti dans mon cœur, m'invitant à aller au-devant de toi et à te demander d'intercéder pour nous. » Et Ibrâhîm aurait répondu, rivalisant de politesse : « O Bayazîd, si Dieu, sur ton intercession, t'accordait la grâce de tous les peuples du monde, ce ne serait, eu égard à ta valeur, qu'une poignée de terre » (2). Et Bayazîd en resta tout interloqué.

Un des leitmotive bayazidiens, celui du dédain par pur amour des joies créées du paradis, déjà entré, nous l'avons vu, dans la tradition mystique, se retrouve chez un cheikh khorâssânien avec lequel il fut en relation : Aboû Tourâb al Nakhchabî. Ce

---

(1) ʿAttâr, 122.

(2) ʿAttâr, 123. Dans Chaʿrâwî, *Thabaqât*, I, 66, au contraire, Ibrâhîm entre chez Bayazîd qui lui dit ; « Il m'est venu à l'idée d'intercéder pour toi auprès du Seigneur » et Ibrâhîm rétorque : « O Aboû Yazîd, si Dieu t'accordait la grâce de toutes les créatures ce ne serait pas grand'chose, car elles ne sont qu'une poignée d'argile », ce qui laissa Bayazîd coi. Ailleurs, *Lathaïf*, I, 127, le même fait dire à Bayazîd : « Si Dieu m'avait accordé la grâce de tous les hommes, du premier au dernier, je ne trouverais pas que c'est beaucoup ; le plus étonnant c'est qu'il m'a accordé la grâce d'une bouchée d'argile ». Il priait en effet pour Adam qui a vendu la présence divine pour une bouchée, et réparait, semble-t-il, ainsi, en quelque sorte, le péché originel. Sur cet universalisme, voir ci-dessous, p. 240.

dernier avait un disciple, très avancé, auquel il conseillait d'aller trouver le saint de Bisthâm. « O maître, disait, avec quelque présomption, le disciple, je vois chaque jour cent fois le Dieu de Bayazîd; que ferai-je de Bayazîd lui-même ? — Quand tu vois le Seigneur très haut, répliquait Aboû Tourâb, tu le vois proportionnellement à ta force ; si tu le vois auprès de Bayazîd, tu le verras proportionnellement à la force de Bayazîd. » Et tous deux partirent pour Bisthâm. Ils virent Bayazîd qui revenait d'aller chercher de l'eau, une cruche à la main, vêtu d'une vieille pelisse rapiécée. Au moment où les regards du saint et du disciple d'Aboû Tourâb se rencontrèrent, le disciple fut pris d'un tremblement, tomba par terre et expira. « O Bayazîd ! que signifie cela ? dit Aboû Tourâb. — Cela veut dire, répondit Bayazîd, que ce jeune homme était sous l'influence d'une force supérieure qui ne s'était pas encore fait sentir à lui. Aussitôt qu'il a vu notre visage, cette force s'est subitement développée sur lui. Incapable de la supporter, il a trépassé, a fait le sacrifice de son âme et est parti. »

Or, Aboû Tourâb al Nakhchabî, originaire du Turkestan, qui mourut en 246/860, et dont on retrouva le cadavre desséché, son bâton de pèlerin à la main, une cruche devant lui, dans le désert de Baçra, avait eu, à La Mecque, un songe assez curieux : plusieurs houris se montrèrent à lui et, comme il refusait de faire attention à elles, rentrèrent assez vexées dans leurs kiosques d'émeraude. Pour les consoler, le gardien du paradis leur dit : « Ne distrayez pas aujourd'hui le cheikh ; demain, quand il montera au paradis, vous lui offrirez vos

services. » Entendant cette réflexion, Aboû Tourâb cria à l'ange : « Oui, si tu me fais *descendre* jusqu'au paradis, elles viendront me rendre leurs services » (1).

Au saint de Nichâpoûr, Yahya al Râzî, nous avons vu que Bayazîd reprochait un quiétisme un peu indolent. Ils échangeaient des lettres. Bayazîd déclarait qu'il avait toujours soif du vin dont une coupe avait enivré Yahya. Celui-ci lui envoyait un pain pétri avec l'eau du Zemzem, le puits sacré de La Mecque, et lui donnait rendez-vous au pied de l'arbre Touba, dans le paradis, pour lui confier un secret. Bayazîd répondait qu'il ne pouvait manger le pain ne sachant pas de quel blé provenait la farine, qu'il connaissait déjà le secret et que, partout où l'on cite le nom d'Allah, se trouvent le paradis et l'ombre du Touba. Les deux mystiques se rencontrèrent. Yahya passa, dit-on, toute une nuit près de Bayazîd en extase, qui lui raconta au matin ses voyages à travers les sphères célestes et lui conseilla de ne se contenter d'aucun des « degrés » qui pourraient lui être offerts mais de viser toujours exclusivement le But unique (2).

Comme disciple direct, on ne connaît guère a Bayazîd qu'Aboû Moûsa al Doubaylî, qui transmit ses récits sur son maître à 'Alî ibn 'Abderrahîm al Qannâd. Au ve-xie siècle, Aboû'l Fadhl al Sahlajî les recueillit dans son Livre de la Lumière, ainsi que ceux que lui dicta son maître Al Dâsitânî, rénovateur de la doctrine bisthâmiyenne, qui se réfère à un 'Omayy qu'on pense être un petit-fils de

(1) 'Attâr, 120, 187.
(2) 'Attâr, 120-121 ; Yâfi'î, 187-188. Cf. ci-dessous, p. 212.

Bayazîd (1). Ses adeptes prirent le nom de Thayfourîya ou Bisthâmiya, mais ne restèrent pas longtemps organisés en confrérie. On les suspectait, semble-t-il de panthéisme. Bayazîd n'avait d'ailleurs rien d'un chef d'ordre. Sa vocation, par rapport aux hommes, n'était pas de donner un enseignement en forme, d'encadrer des dévots, mais de stimuler les esprits tant par son exemple que par ses *chathiyât*, ses sentences, ses locutions théopathiques éblouissantes comme des éclairs.

INTERIEUR ET EXTERIEUR

Certaines de ses paroles mal comprises firent suspecter son orthodoxie. Il avait pourtant pris soin d'affirmer celle-ci : « Quand même vous verriez un homme doué de pouvoirs miraculeux au point de s'élever dans les airs, ne vous laissez pas leurrer, mais examinez s'il observe les préceptes et les interdictions divines, s'il se tient dans les bornes de la religion et s'il accomplit les devoirs qu'elle impose » (2). Etant allé voir un ascète célèbre et l'ayant vu cracher dans la direction de la *qibla*, il le quitta sans lui dire au revoir, ne croyant pas à la sainteté de qui n'observe pas la politesse. Pour lui, il ne crachait même pas sur la route qui menait de sa maison à la mosquée (3). Il proclamait la prééminence du Prophète : « Quelqu'un peut-il surpasser Mohammed (sur lui la prière et la paix) ?, lui demandait-on un jour. — Quelqu'un peut-il l'éga-

(1) L. Massignon, *Lexique*, 244.

(2) Ibn Khallikân, I, 662 ; Qouchayrî, 14 ; Sarrâj, *Luma'*, 324.

(3) Qouchayrî, ibid. ; 'Attâr, 114, 117.

ler ?, fut sa réponse. Ce que les hommes peuvent saisir de la noblesse de Mohammed, c'est seulement comme des gouttes d'eau qui suintent d'une outre pleine » (1).

Ce n'est pas à dire que l'équilibre fût toujours facile à garder entre la Loi et la Voie, la Lettre et l'Esprit. Nous retrouvons chez Bayazîd, comme chez les autres mystiques, le souci d'intérioriser le rite. Dieu est partout et spécialement dans le cœur de l'homme ; on peut le trouver sans aller à La Mecque et sans tourner autour de la Ka'ba. Il faut tout de même aller à la Ka'ba, puisque Dieu l'ordonne, et que c'est la voie la plus commune sinon la plus directe, le moyen ordinaire sinon le plus parfait, d'entrer en contact sacramentel avec lui. Sans pour cela s'imaginer que, sans un cœur purifié, le rite puisse valoir par lui-même et avoir une efficacité, sinon pour aider justement à la purification du cœur. Et cela n'est d'ailleurs qu'un des aspects du problème général de l'âme et du corps, du geste et de l'intention, de l'art et de l'esprit. La musique sans âme n'est qu'un vain bruit, mais la musique ne saurait se dissoudre dans la pureté du Silence. La religion simplement formelle est pour les sépulcres blanchis, mais la religion sans rites est impossible aux esprits incarnés.

Al Bisthâmî dut accomplir le pèlerinage prescrit. Mais on retrouve chez lui le thème du pèlerinage spirituel. On lui fait par exemple rencontrer, au cours d'un voyage, un nègre qui le menace d'un

(1) Sarrâj, *Luma'*, 408 ; 'Attâr, 133-134, insiste un peu lourdement et veut trop prouver.

sabre et lui fait rebrousser chemin : « Quoi ! tu laisses Dieu à Bisthâm et tu vas le chercher à La Mecque ! » Ou bien, il rencontre en route un homme pauvre et chargé de famille qui lui conseille de tourner sept fois autour de lui et de lui donner l'argent du voyage (1). Jalâladdîn al Roûmî, dans son épopée mystique, accentue le trait : l'homme est le Khidr du temps, un cheikh habité par la divinité même ; si la Ka'ba est la maison des grâces divines, son corps est la maison du secret d'Allah. Le voir c'est voir Dieu ; le servir c'est adorer et louer Dieu (2). Ce qui est pousser à l'extrême — mais il faut faire la part de la stylisation et de l'ivresse poétique — le sens du hadits sur la divinité qui réside dans le cœur. « J'ai fait plusieurs fois le thawâf autour de la Ka'ba, disait, paraît-il, Bayazîd ; mais quand je fus parvenu auprès du Seigneur, ce fut la Ka'ba qui vint faire le thawâf autour de moi » (3).

MIRACLES

De nombreux miracles sont attribués à Bayazîd mais, comme il arrive souvent, c'est surtout dans les textes tardifs qu'on les rencontre. C'est ainsi qu'on le montre aperçu par une caravane, dans le Tabaristân, en train de voler dans les airs pour rentrer

---

(1) 'Attâr, 117.

(2) Mathnawî, II, hist. X. — L'excès opposé au ritualisme ordinaire est représenté par les Adawiya, qui prenaient pour qibla dans leurs prières leur maître Ibn Mousâfir al Hakkârî, mort dans la montagne kurde en 557/1162. Ibn Khallikân, II, 197. Extrême qui rejoint d'ailleurs l'autre et restaure, avec le maraboutisme, un autre formalisme.

(3) 'Attâr ,128.

à Bisthâm ; arrivant, feu éblouissant, au secours d'une armée musulmane en difficulté dans le pays des Roums ; faisant tomber la pluie en inclinant la tête, à la demande de ses compatriotes ; dilatant son corps comme un nuage au point de remplir toute une chambre ; prenant un aspect si terrible (*hijbâ*) que personne ne peut le regarder en face (1).

Mais la véritable attitude de Bayazîd à cet égard est que les charismes et les phénomènes anormaux qui peuvent survenir au cours de la voie ascétique et mystique sont des accidents et non des buts, plutôt même des obstacles si l'on a la tentation de s'y arrêter. C'est quand il cessa de faire attention aux miracles et refusa les pouvoirs à lui offerts qu'il reçut la gnose. De brefs apologues illustrent ce dédain de tout ce qui n'est pas le But absolu. Son maître Al Sindî avait rapporté des cailloux changés en perles alors qu'il était dans un « état » de « distraction » (2). Quant à lui, Bayazîd, un jour qu'il voulait traverser le Tigre, les deux rives du fleuve s'étaient rejointes devant lui, mais il avait jugé scandaleux de profiter d'une telle anomalie, alors qu'on pouvait passer dans un bac pour deux sous. Cet abus aurait compromis les efforts de nombreuses années ; ce qu'il lui fallait c'était se montrer généreux (*karîm*) et non pas exhiber des prodiges (*karâmât*). Pour ce qui était de voler dans les airs, un oiseau pouvait en faire autant (3).

(1) 'Attâr, 124, 126, 118. Goldziher, *Rev. d'hist. des relig.*, II, 277, d'après Mounâwî, Ms Leipzig.
(2) Sarrâj, *Luma'*, 324-325.
(3) 'Attâr, 125 et 130 ; Mounâwî, fol. 130.

La preuve de la sainteté n'était pas dans les miracles ni dans les faveurs exceptionnelles. Le parfait est celui qui a dépassé le stade des charismes (1) Plus que tout autre, le saint de Bisthâm pratiquait sur lui-même un effort de dépouillement, d'ascèse d'abord, de purification de toutes les intentions ensuite, de renoncement à tout ce qui n'était pas la pure contemplation ; et s'il n'arriva peut-être pas, enserré pour ainsi dire dans son propre élan forcené, aux formes les plus parfaites de l'union transformante, ce ne fut pas faute de théocentrisme.

LA VOIE ETROITE

Yahya al Râzî le vit en contemplation toute une nuit, assis sur les talons, les genoux et la pointe des pieds sur la terre, les yeux vagues, le menton frappant la poitrine. A l'aube, il se prosterna le front contre le sol, puis se leva et dit : « O mon Dieu ! Des gens ont demandé, et tu la leur as accordée, la grâce de marcher sur les eaux, de voler dans les airs, de parcourir en peu de temps de longs espaces, de retourner les sources. On a compté vingt et quelques espèces de karâmât, et des saints s'en sont contentés. Moi, je me réfugie de cela en Toi. »

Tournant la tête, il vit al Râzî. « O Yahya ! dit-il. — A tes ordres. — Depuis quand es-tu là ? — Depuis quelque temps. » Après un long silence, Yahya demanda : « Dis-moi quelque chose. — Je vais te raconter, dit Bayazîd, quelque chose qui t'intéresse. La Vérité (qu'elle soit exaltée !) m'a fait entrer dans les sphères inférieures, puis au bas

(1) Cha'râwî, I, 66.

du Malakout d'où elle m'a montré la terre et tout ce qu'il y a dessus. Puis Elle m'a introduit dans la sphère supérieure, m'a montré le paradis, m'a placé devant le Trône (ʿarch) et m'a dit : « Demande « quelque chose. Je te le donnerai. » Je lui ai répondu : « Je n'ai rien vu de beau pour te le « demander. » Alors Elle m'a dit : « Tu es mon serviteur. Tu m'adores en sincérité pour moi-même. »

— Yâ Sîdî, s'écria Al Râzî étonné, pourquoi ne lui as-tu pas demandé la Connaissance ?

Bayazîd poussa un cri.

— Malheur à toi ! La Connaissance est double : connaissance de la Vérité (*haqq*), les croyants l'ont par la foi ; connaissance de la Réalité (*haqiqa*), « ils ne peuvent Le savoir » (1).

L'important, en effet, est de n'avoir d'autre volonté que celle de Dieu, de rester entre les mains de Dieu, comme le cadavre entre les mains du laveur des morts (2). On ne parvient à Dieu qu'en se faisant sourd, muet, aveugle comme un crâne des-

---

(1) Yâfiʿî, 187-188 ; Mounâwî, fol. 132. Dans le texte de Mounâwî, qui cite Ghazalî, Bayazîd répond à Dieu : « Tu sais que je n'ai pas de langue pour parler en ce moment » et Yahya n'est pas nommé. Dans Yâfiʿî, Bayazîd répond à Yahya : « Je ne veux pas qu'un autre que Lui Le connaisse » ; Les mots « Ils ne peuvent Le savoir » sont un verset du Coran.

(2) Comme dit, à propos de Bayazîd, Ibn al ʿArif (d'Alméria, + à Marrakech, 536/1141), Mahâsin, art. 2. traduct. Asin Palacios, p. 33. Le *perinde ac cadaver*, rendu célèbre par saint Ignace de Loyola, est déjà chez Tostarî, iranien, mort à Baçra en 283/896. — « Comme l'enfant d'un mois dans les bras de sa mère », dit encore Ibn al ʿArif, p. 34. Voir Asin Palacios, *Bosquejo de un dicionario tecnico de filosofia y teologia musulmanas*, dans *Revista de Aragon*, 1903, pp. 37-39, et *El islam cristianisado*, 1931, pp. 156-158, qui cherche une source chrétienne dans saint Nil, saint Jean Climaque et saint Benoît.

séché. Les initiés sont comme les gens de l'enfer qui ne meurent ni ne vivent (1).

« Dieu, disait Bayazîd, m'a mis en sa présence et m'a dit : « Peut-être désires-tu les grâces ? » Je lui ai répondu : « Non ». Il m'a dit : « Peut-être désires-tu les charismes ? » Je lui ai répondu : « Non ». Il m'a dit : « Que désires-tu donc ? » Je lui ai répondu : « *Je désire ne pas désirer*, car ma volonté est sans valeur, puisque je suis ignorant de toute manière. Choisis donc, toi, pour moi, ce que tu sais le meilleur et ne mets point ma perdition en ce que mon libre choix et mon autonomie préfèrent. »

« Je suis monté dans la voiture de la sincérité jusqu'à mon arrivée au sommet de l'air. Je suis monté ensuite dans la voiture du désir passionné (*chawq*) jusqu'à mon arrivée au ciel astronomique. Je montai alors dans la voiture du divin amour jusqu'à mon arrivée au Lotus du Terme. Et une voix m'a crié : « O Aboû Yazîd ! Que désires-tu ? » J'ai réjondu : « Je désire ne point désirer, parce que je suis le désiré et Tu es celui qui désire » (2).

Cet effort de dénuement, d'ascèse physique et surtout mentale, dura toute sa vie. C'était « avec un ventre affamé et un corps nu » qu'il était parvenu à la Connaissance. « Qu'as-tu trouvé de plus pénible sur le chemin de Dieu ? lui demandait-on. —

(1) ʿAttâr, 115 et 130 ; Mounâwî, fol. 133 ; Chaʿrâwî, 65. Les mots « sourds, muets, aveugles » sont tirés du Coran, II, 17. « J'ai ri un temps et un temps j'ai pleuré, disait encore Bayazîd. Maintenant je ne pleure ni ne ris ». « Comment vas-tu ce matin ? — Il n'y a pour moi ni matin ni soir. Le matin et le soir sont pour celui qui a une qualification, et je n'ai plus de qualification ». Mounâwî, fol. 131.

(2) Ibn al ʿArif, *ibid*, pp. 31-32 ; Mounâwî, fol. 133.

C'est impossible à décrire. — Et quelle est la mortification la plus légère que tu te sois infligée ? — Cela, je puis le dire. Une fois, mon âme a refusé d'obéir. Je l'ai privée de boire pendant un an » (1). Il ne mangeait jamais le jour, sauf lors des deux grandes fêtes de l'année (2). L'observation scrupuleuse de la loi était pour lui chose si grave qu'au cours de la « grande guerre sainte » qu'il pratiqua trente ans contre les passions, il ne trouva rien de plus dur que la stricte mise en pratique de la règle, atténuée seulement par les contradictions des ulémas.

« J'ai voulu prier Dieu, expliquait-il à l'un de ses parents, de me dispenser de deux choses : la nourriture et les femmes. Puis je me suis posé la question si j'avais le droit de demander à Dieu ce que son prophète n'avait pas demandé pour lui-même. Alors Dieu m'a délivré du désir des femmes à tel point que je ne sais, quand une femme se présente à moi, si c'est une femme ou un mur » (3).

On lui reprochait parfois de manquer d'humilité. Mais il s'agissait surtout des paroles prononcées en état de transe et affirmant l'union mystique sous une forme un peu abrupte. Non seulement, il avait reçu l'avertissement de ne pas s'enorgueillir de sa science (4), mais il n'ignorait pas l'importance du bon usage de l'humiliation. Saâdî, dans son *Boustân*, dit qu'un jour de fête, Bayazîd, sortant du bain, reçut sur la tête un bassin de cendres qu'une

---

(1) Qouchayrî, 14 ; Mounâwî, fol. 133 ; *'Attâr*, 126.
(2) Sarrâj, *Luma'*, 395.
(3) Qouchayrî, 14.
(4) 'Attâr, 119.

ménagère jetait de sa fenêtre dans la rue. Le turban tout abîmé, les cheveux salis, il passait sa main sur sa figure en rendant des actions de grâces. « O chair, tu mérites le feu, et je me fâcherais pour un peu de cendres... » Et le poète ajoute : « La grandeur ne dépend pas des honneurs et des discours ; une haute valeur ne va pas avec la vanité et les prétentions. C'est l'humilité qui t'élèvera ; l'orgueil te rejettera sur la terre. »

Un jour que Bayazîd allait prier au cimetière, comme il aimait le faire, un jeune homme vint jouer de la guitare. Le cheikh manifesta quelque contrariété et dit en soupirant : « Il n'y a de force et de recours qu'en Dieu. » Vexé, le jeune homme lui cassa son instrument sur la tête. Le lendemain, Bayazîd lui envoya, avec ses excuses et des gâteaux, de quoi acheter une autre guitare.

Celui que Dieu aime, disait-il, est généreux comme la mer, bon comme le soleil, humble comme la terre.

Une voix lui dit un jour : « O Bayazîd ! Notre trésor regorge d'actes d'adoration et de dévotion. Si tu désires Nous posséder, apporte-nous quelque chose qui ne se trouve pas dans notre Trésor. — Mais, ô mon Dieu ! que puis-je vous apporter ? » Et la voix répondit : « Apporte-nous la détresse, l'humilité, la supplication, la brisure du cœur » (1). Mais quand est-on vraiment humble ? « Quand on ne se reconnaît aucun mérite et quand on ne voit dans le monde personne qu'on juge pire que soi » (2).

(1) ʿAttâr, 121, 129, 126.
(2) Chaʿrâwî, I, 65,

A un vieux cheikh plein d'admiration pour lui et qui lui demandait comment s'y prendre pour arriver au même point, Bayazîd répondit par ce conseil : « Fais-toi raser la barbe, quitte tes vêtements et roule ton manteau autour de toi, accroche-toi au cou un sac de noix ; réunis alors des gamins, propose-leur une noix pour chaque gifle qu'ils te donneront et promène-toi ainsi à travers les marchés devant tes amis et connaissances » (1).

Il savait que la perfection tant cherchée ne se trouve ni en lisant des livres, ni en faisant de belles phrases sur les états mystiques, ni en s'en remettant à la baraka d'autrui. Après quarante ans de l'ascétisme le plus rigoureux, il se sentit paralysé derrière les portières et les rideaux qui cachent le Trône de Dieu ; c'est qu'il avait une cruche d'eau et une vieille pelisse. Il les jeta et entendit une voix qui disait : « O Bayazîd ! dis à ces ignorants : Voilà quarante ans que je souffre toutes les rigueurs de l'ascétisme. Eh bien ! tant que je n'ai pas eu rejeté une cruche fêlée et une pelisse déchirée, je n'ai pu trouver l'accès. Et vous, empêtrés dans les liens de ce monde, comment pourriez-vous trouver la route ? » (2).

Il laissait les gens toucher les bords de son manteau rapiécé, en spécifiant qu'il n'était qu'intermédiaire et que la *baraka* ne venait pas de lui (3). Il conseillait d'aimer les saints, car « Dieu regarde

(1) Mounâwî, fol. 133 ; Makkî, *Qoût al qouloûb*, II, 75.

(2) ʿAttâr, 127. « Les gens croient que la Voie est aussi claire que le soleil ; moi je demande qu'il me soit ouvert dans cette voie la dimension d'une tête d'aiguille ». Mounâwî, fol. 132.

(3) Mounâwî, fol. 129.

dans le cœur de ses saints et peut-être il verra ton nom dans le cœur de l'un d'eux » (1). Mais, à un jeune homme qui lui demandait un morceau de sa pelisse, il répondait : « Quand bien même tu dépouillerais Bayazîd de sa peau pour t'en revêtir, cela ne te servirait de rien si tu n'agis pas comme lui » (2).

LA NUIT OBSCURE ET L'ESSEULEMENT

En dernière analyse, l'homme est terriblement seul devant Dieu. Ce n'est qu'après avoir réalisé cette solitude, après avoir annihilé sa propre unité devant l'Unité absolue qu'il pourra tout retrouver en Elle. Les récits fragmentaires que nous possédons donnent une idée, incomplète mais saisissante, de ce que fut la « nuit obscure » dans laquelle Bayazîd, intrépide, plongea.

Pendant trente ans, il ne pria pas une fois sans éprouver l'impression qu'il était un mazdéen et qu'il déchirait son *zonnâr* (3), la ceinture emblème de paganisme, car sa quête de Dieu lui semblait une perpétuelle conversion toujours à refaire. Et il disait : « Douze ans, j'ai été le forgeron de moi-même, et cinq ans le miroir de mon cœur ; j'ai découvert alors une ceinture d'infidélité (*zonnâr*) qui me ceignait au dehors et j'ai mis douze ans à la couper ; puis je me suis découvert une ceinture intérieure que j'ai mis cinq ans à couper ; enfin

(1) Ançârî.
(2) ʿAttâr, 128.
(3) Qouchayrî, 14. Chez Mounâwî, fol. 130, la phrase devient : quand tu te mettras en présence de Dieu, fais comme si tu étais un mazdéen qui déchire son zonnâr.

j'ai eu une illumination, j'ai considéré la création et j'ai vu qu'elle était devenue un cadavre, et j'ai dit sur elle la prière funèbre avec les quatre *takbîr* » (1).

Il y a plusieurs stations dans la voie, disait-il. « Je me suis trouvé trois jours dans l'ascèse (*zohd*) et j'en suis sorti le quatrième. Le premier jour j'ai abandonné ce bas-monde, le deuxième jour l'autre monde, le troisième tout sauf Dieu. Le quatrième, il ne me restait plus que Dieu ; j'ai erré et j'ai entendu une voix qui disait : « O Aboû Yazîd ! tu n'es pas fort contre Nous. » J'ai répondu : « C'est justement ce que je veux. » Et il me fut dit alors : « Tu as trouvé. Tu as trouvé » (2).

Ce qu'il faut éviter, c'est de s'arrêter aux « stations » et de se complaire aux « états ». « Les gens les plus séparés de Dieu sont les ascètes par leur ascèse, les dévots par leur dévotion, les savants par leur science » (3). Et il conseillait à Yahya al Râzî : « Si tu acceptes un degré, il deviendra pour toi un rideau qui arrêtera ta marche » (4). « Dieu a comblé ses serviteurs de bienfaits pour qu'ils reviennent à lui avec eux. Mais ils se sont occupés de ces bienfaits en dehors de Lui » (5).

« Je suis allé, disait-il, prier avec les dévots et

---

(1) Selon l'usage sounnite. 'Attâr, 117 ; Sahlajî, fol. 40-41. Ançârî dans son commentaire distingue l'étape durant laquelle, tel le forgeron qui frappe le fer pour en faire sortir les impuretés, l'ascète s'exerce à pratiquer pas à pas la loi ; celle où il renonce au monde et à la considération du monde (ceinture extérieure) ; celle où il renonce à son moi (ceinture intérieure) .

(2) Qouchayrî, 14.

(3) Mounâwî, fol. 130.

(4) 'Attâr, 121.

(5) Cha'râwî, I, 65.

je ne me suis pas senti à ma place. Je suis allé chez ceux qui se mortifient, chez ceux qui prient, chez ceux qui jeûnent, et ne me suis pas senti non plus à ma place. J'ai dit : « O mon Dieu ! quel est donc le chemin vers toi ? » Et il me fut répondu : « Abandonne-toi et viens. »

De même qu'on ne peut par soi-même connaître Dieu que négativement ou par reflet, de même aucun acte personnel n'a de surnaturelle valeur à lui seul. Dieu, fait-on dire à Bayazîd, m'a fait venir devant lui et m'a dit : « Avec quoi viens-tu avec moi ? — Avec le renoncement au monde. — Le monde n'est pour moi que l'aile d'un insecte. Ce n'est pas grand'chose que d'y renoncer. — Pardon ! Je viens avec l'abandon de toute recherche propre. — Ne suis-je pas garant de ce que j'ai promis ? — Pardon ! Je viens avec Toi-même. — C'est ainsi que nous t'accueillons » (1).

Un jour, Bayazîd assistait au cours d'un juriste qui exposait les règles de l'héritage : un homme est mort, il a laissé tant, son fils aura tant... — O faqîh ! ô faqîh ! s'écria Bayazîd. Que diras-tu d'un homme qui est mort en ne laissant que Dieu ? Les gens se mirent à pleurer en songeant à la vanité de ce monde.

— L'esclave ne possède rien, reprit-il. Quand il meurt, il ne laisse que son maître. Tel qu'il était à son commencement, sa fin rejoignant son origine, seul avec l'attestation de l'unité. Dieu a dit : « Vous reviendrez à nous, esseulés, comme nous vous avons créés la première fois » (2).

(1) 'Aroûsî, comm. Ançârî ; Cha'râwî, 65.
(2) Mounâwî, fol. 132.

Et voici le grand secret :

« Pendant trente ans, je marchai à la recherche de Dieu, et lorsque j'ai ouvert les yeux au bout de ce temps, j'ai découvert que c'était Lui qui me cherchait » (1).

L'« ASCENSION »

Al Bisthâmî a stylisé le résultat de ses introspections assidues en ce que l'on appelle son ascension (*mi'râj*). Il s'était, semble-t-il, efforcé de reconstituer personnellement et comme expérimentalement la fameuse extase de Mohammed décrite dans les sourates XVII et LIII et les nombreux hadits qui montrent le prophète, durant que son corps repose près de 'Aïcha, effectuant sur la jument ailée Bourâq le voyage nocturne de La Mecque à Jérusalem, puis montant du Temple jusqu'au ciel suprême et se tenant devant Dieu à la distance de deux arcs.

Cette prétention choqua tellement les ulémas de Bisthâm qu'ils y trouvèrent une raison pour faire bannir Bayazîd. Il ne s'agissait pourtant que d'un rêve, mais ce rêve renfermait plus de sens réel que l'état de veille des autres gens (2).

Cette « ascension » dut se répéter plusieurs fois, ou Bayazîd revenir par rétrospection sur elle ; en

---

(1) 'Attâr, 119.

(2) dit le *Qaçd ilâ Allah* ; texte dans Nicholson, *Islamica*, vol. II, fasc. 3, 1926, pp. 402-415. Le *Qaçd*, manuscrit faussement attribué à Jounayd, est d'Aboû'l Qâsim al 'Arif ; son chapitre IX contient probablement la plus ancienne version du *mi'râj* de Bayazîd, version dérivée du *Kitâb manâqib Abi Yazîd* qui peut avoir été compilé par Al Qannad dans la première moitié du IVe/Xe siècle, et assez différente de celle, diluée, postérieure et sans rigueur d'al 'Attâr, *Mémorial*, p. 131-134. Voir sur cette « ascension », Asin Palacios, *La escatologia musulmana*, pp. 60 seq.

tout cas divers états plus ou moins fragmentaires nous en ont été transmis.

Un matin, Bayazîd raconta au disciple qui le servait un rêve qu'il venait de faire. Il monte aux cieux à la recherche de Dieu et de l'union avec Dieu. Celui-ci l'éprouve en lui offrant le royaume de chacun de ces cieux. Mais, chaque fois, Bayazîd refuse en disant : « O mon Aimé ! ce que je désire est autre que ce que tu m'offres. » Dans le premier ciel, un oiseau vert le prend sur une de ses ailes et l'emporte jusqu'aux anges qui louent Dieu matin et soir sur les étoiles. Au second ciel, des anges accourent en foule comme les habitants d'une ville pour voir passer un étranger ; on le conduit à une riante prairie d'où les êtres célestes prennent leur vol vers la terre pour aller y veiller sur les saints. Dans le troisième ciel, un ange à quatre faces salue Bayazîd, déploie devant lui des ailes dont chaque plume porte une lampe plus brillante que le soleil et l'invite à s'abriter sous elles pour louer Dieu jusqu'à la mort ; mais la lumière de la Connaissance qui jaillit du cœur de Bayazîd éclipse toutes ces splendeurs. Au quatrième ciel, il s'asseoit sur un trône devant la mer. Au cinquième et au sixième ciels il est salué par les esprits en toutes sortes de langues et leur répond...

Mais la description des étapes décisives du voyage qui nous a été conservée par Sarrâj (1), d'après Ibn Farroukhân al Doûrî sans doute, est plus originale, dans sa technicité et sa concision, que ces pittoresques fioritures. Elle est accompagnée d'un commen-

---

(1) *Luma'*, 382-387.

taire très significatif de l'illustre Jounayd ; et la précision donnée par Sarrâj qu'il ne peut garantir l'exactitude rigoureuse du texte est assez sympathique.

« Il m'a élevé une fois, m'a placé devant Lui et m'a dit : « O Aboû Yazîd ! mes créatures désirent te voir. » Je lui ai dit : « Orne-moi de ton unicité (*wahdâniya*), revêts-moi de ton ipséité (*anânîya*) et ravis-moi en ta monéité (*ahâdîya*), afin que, si tes créatures me voient, elles disent : « Nous T'avons vu. » Tu seras, Toi, cela, et moi je n'y serai plus. »

La chose est claire, commente Jounayd. Bayazîd affirme l'Unité. Sa demande prouve qu'il approche du but sans l'avoir atteint, qu'il voit comment y parvenir et que son état est authentique.

Toutes les créatures sont devant Dieu (entre ses mains, en arabe), mais elles en ont plus ou moins conscience, remarque à son tour Sarrâj, précisant ainsi avec netteté que la mystique est la réalisation de l'ontologie, et l'union transformante l'actualisation de l'unité de l'être (1). « Quand l'homme est assuré et conscient de cette présence, toute idée qui lui vient, c'est comme si la Vérité la lui envoyait. » Comme a dit un poète :

L'espoir a montré son image, et il est devenu mon commensal.

J'ai savouré le bonheur au fond même de la perte. L'espoir a montré son image, comme si mon « secret » parlait à son « secret ».

Et l'auteur du *Kitâb al luma'* ne manque pas de

(1) Voir E. Dermenghem, *L'éloge du vin*, d'Ibn al Fâridh, p. 219.

citer le hadits : « Je suis la vue avec laquelle il voit, l'ouïe avec laquelle il entend... », ainsi qu'une variante de deux vers d'al Hallâj (1) :

> *Je suis devenu celui que j'aime et celui que j'aime est devenu moi. Quand tu me vois, tu nous vois. Nous sommes deux esprits en un corps. Dieu nous en a revêtu.*

Puis c'est l'« ascension » la plus tragique, puisqu'à son terme Bayazîd semble éprouver encore une déception :

« La première fois que je suis allé vers Son unicité (*wahdâniya*), je devins un oiseau dont le corps est monéité (*ahâdiya*) et les deux ailes perpétuité (*daymoûniya*) et je ne cessai de voler dix ans dans l'air de la similitude (*kayfiya*) tant que je me trouvai dans un air cent millions de fois comparable. Alors je volai jusqu'à l'esplanade de l'éternité (*azâliya*) et j'y vis l'Arbre de la monéité, (puis il décrit cet arbre, ses branches, son tronc, ses racines et ses fruits et ajoute :) J'ai regardé et j'ai vu que tout cela n'est que tromperie (*khad'a*). »

Le but n'est pas encore atteint, mais tout ce qui n'est pas lui est magnifiquement nié, la conscience décapée de toutes les images, la volonté détachée, l'« idolâtrie » détruite. C'est, dit Jounayd, le pas décisif vers le *tawhîd*. C'est, dit Sarrâj, le vol du gnostique par opposition à la marche de l'ascète ; et c'est ainsi que le Prophète voyait la plus belle phrase arabe dans l'hémistiche de Labîd : « Toute

(1) Voir L. Massignon, *Le diwân d'al Hallâj*, 1931, p. 93.

chose sauf Dieu est une illusion. *Koullou chay'in mâ khalâ Allah bâthiloun.* » « Mais peut-être que Dieu seul sait ce que cela veut dire. »

Et voici la synthèse de la nuit obscure, de la *via remotionis* :

« J'atteignis une fois l'esplanade du non-être (*laysiya*) et je ne cessai d'y voler dix ans jusqu'à passer du « non » dans le « non » par le « non ». Puis j'atteignis la privation (*tadhyi'*) qui est l'esplanade du *tawhîd,* et je ne cessai de voler par le « non » dans le « manque » jusqu'à manquer du manque dans le manque et être privé de la privation par le non dans le non dans le manque de la privation. J'atteignis alors le tawhîd dans le distancement (*ghayboûba*) de la création d'avec le connaisseur et dans le distancement du connaisseur d'avec la création » (1).

Jounayd pensait que Bayazîd était parvenu à l'*'ayn al jam'* (essence de l'union ou union essentielle) dont Sarrâj déclare à ce propos que c'est un nom du *tawhîd*. Ailleurs il avance que le saint de Bisthâm « n'a pas atteint l'état parfait et suprême » (2), qu'il ne fit qu'entrevoir avant la mort. « Tous sont morts, dit-il, dans leur erreur,

(1) Comparer avec le yoga de Patanjalî, où la pensée s'identifie à l'objet, en *samâdhi*, par des intermittences de suspens et de reprises. L. Massignon, *Lexique*, p. 75. Il n'est pas sans intérêt de constater sans prétendre en déduire une influence hindouiste sur Bisthâmî, que le maître de ce dernier, Al Sindî, portait un nom qui peut évoquer l'Inde occidentale, et qu'al Bîroûnî, qui traduisit au XI[e] siècle Patanjali en arabe, cite deux fois Bayazîd dans ses rapprochements entre le yoga et le çoufisme, dans le récit de son voyage aux Indes.

(2) Sarrâj, *Luma'*, 372 et 397.

même Al Bisthâmî. Il est mort n'ayant réalisé son dessein d'union que par voie imaginative » (1).

L'école de Bagdad était relativement sévère pour le grand mystique de la Perse du Nord. Chiblî déclarait en effet, avec un peu trop d'assurance, — mais peut-être voulait-il parler seulement du vocabulaire technique : « Si Aboû Yazîd vivait encore, il referait profession d'islâm sous la direction de nos novices » ; et Hallâj reprochait au saint de Bisthâm de ne s'être pas débarrassé suffisamment de la préoccupation de sa personnalité (2).

L'UNION TRANSFORMANTE ET LES LOCUTIONS THEOPATHIQUES

Quoi qu'il en soit, comme le disait Jounayd, Bayazîd connaissait bien l'essentiel de la route qu'il avait été l'un des premiers à explorer avec méthode et intrépidité, cette route vers le *fanâ* et le *baqâ*, l'annihilation et la permanence qui assurent l'union transformante. « Je me suis, disait-il, desquamé de mon moi comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence et j'étais, moi, Lui » (3).

Il affirmait cette union avec des expressions qui, mal entendues ou mal répétées, pouvaient donner prise à la critique ou scandaliser les profanes.

(1) Baqlî, *Chathiyât*, fol. 100, dans L. Massignon, *Lexique*, p. 251. Peut-être faut-il entendre que l'ʿayn al jamʿ est le début de l'état suprême. Pour Jourayri, Bayazîd fut soustrait à l'état de servitude mais ne perçut pas à quel état Dieu l'élevait ; *ibid.*, 247.

(2) *Ibid.*, 250.

(3) *Ibid.*, 246 ; Bîroûnî, *Voyage aux Indes*, I, 43. Union essentielle, non substantielle, ce qui ne laisse pas prise aux objections théologiques.

« Dieu considéra toutes les consciences de l'univers et vit qu'elles étaient vides de Lui excepté la mienne où il se vit en plénitude. Alors il me loua ainsi : Le monde entier est soumis à mon esclavage excepté toi » (1). « Tu m'obéis plus que je ne t'obéis ». A propos de Coran LXXXV, 12 (« La force de ton Seigneur est violente ») : « Je Te saisis plus fort que tu ne me saisis. » A un disciple : « Mieux vaut pour toi me voir une seule fois que voir Dieu mille fois. » Entendant le muezzin proclamer que Dieu est le plus grand : « Je suis encore plus grand » (2). Tous mots qui sont d'ailleurs susceptibles d'interprétations plausibles, surtout si l'on songe à l'importance du paradoxe dans la terminologie, l'enseignement, la vie même des mystiques (3).

Mais ce qui semble avoir le plus frappé les contemporains de Bayazîd, ce sont les *chathiyât*, les locutions théopathiques qu'il proférait en extase. C'est par le *chath* que la mystique musulmane découvre abruptement la présence surnaturelle de l'Enonciateur transcendant sur la bouche qui vient de nommer l'Enoncé. Mentionne Allah, répètent les maîtres du *dzikr*, jusqu'à ce que ce soit Allah qui se mentionne lui-même. Cela n'allait pas sans quelque scandale. Envoyé de Dieu, prophète chargé de promulguer la loi et d'avertir les hommes, Mohammed prononçait la révélation pour ainsi dire entre guillemets. Le mystique arrivé à l'union transformante et sans mission autre qu'intérieure articulait la Pa-

(1) *Ibid.*, 247 ; Sahlajî, *noûr*.

(2) Cha'râwî, *Lathaïf*, I, 125-126.

(3) Voir ci-dessous le chapitre sur les fous de Dieu et les malamatis.

role à la première personne, possédé de Dieu comme un *majnoûn* — ou un poète — est possédé par un *jinn* (1). Et Bayazîd semble s'en être effrayé lui-même.

Il commença par s'identifier avec des Objets créés : « Je suis les Sept Dormants. Je suis le Trône de Dieu » (2). « Qu'est-ce que l'*'arch* ? — C'est moi. — Et le *koursî* ? — C'est encore moi » (3). Ce qui était comme un moyen héroïque de transcender le mystère. Toute une nuit, Bayazîd resta debout, versant des larmes de sang. « Qu'avais-tu donc cette nuit ?, lui demanda, au matin, son disciple. — Lorsque je suis arrivé au Trône, il m'est apparu sous la forme d'un loup. — « O Trône !, me suis-je écrié. On nous représente le Seigneur comme reposant sur toi ? — O Bayazîd ! a-t-il répondu. On Le représente aussi comme résidant dans ton cœur. Mais quelle est l'intelligence capable de s'élever jusqu'à ce mystère ? Les êtres célestes interrogent là-dessus les créatures terrestres, lesquelles à leur tour en demandent l'explication aux êtres célestes » (4).

Puis, appréhendant l'incréé, il prononça, comme Pharaon, mais dans un mouvement exactement contraire : « Je suis votre Seigneur suprême » (5). Ce mot il l'aurait prononcé au cours d'un voyage

(1) Roûmî, *Mathnawî*, I, IV, hist. IV.

(2) Sahlajî, *noûr*, fol. 98 ; Massignon, *Lexique*, 249.

(3) 'Attâr, 131, Le 9e ciel, empyrée, et la chaise qui sont le Trône de Dieu.

(4) 'Attâr, 127. Ibn 'Arabî, *Fouçoûç*, 210, fait expliquer à Bayazîd son « Je suis le Trône » ainsi : « Ce cœur peut bien contenir des millions de fois le Trône puisqu'il appréhende l'incréé. »

(5) Coran LXXIV, 24. Sarrâj, *Luma'*, 390.

à Samarkand. Sur la route de La Mecque, il aurait dit : « Certes, je suis votre Dieu, il n'y a d'autre divinité que moi, adorez-moi », ce qui n'est d'ailleurs que le verset 14 de la sourate XX ; et c'était, dit-on, pour écarter systématiquement, par « malamatisme », les habitants d'une ville trop enclins à l'admirer. Remarquons d'ailleurs, ajoute Al 'Attâr, qu'il ne prononce pas ces paroles en son nom, mais au nom du Seigneur très haut, comme, en chaire, on répète la parole de Dieu (1).

Puis ce fut le fameux « *Soubhâni.* Louange à Moi ! Que ma gloire est grande ! » Et le : « C'est assez de moi seul ! C'est assez ! » dont s'indigne Ibn al Jawzî (2) et qu'al 'Attâr rapporte de la façon suivante :

Bayazîd, étant assis à l'écart avec ses disciples, perdit tout d'un coup connaissance tandis que de sa bouche sortaient ces paroles : « *Soubhâni mâ a'dzama nichânî.* » Lorsqu'il revint à lui, ses disciples lui dirent : « Voilà les paroles que tu as prononcées. » Alors Bayazîd : « S'il m'arrive de prononcer encore de semblables paroles, mettez-moi en pièces. » Et il acheta des couteaux qu'il leur distribua. Or, il arriva qu'un autre jour, Bayazîd, de nouveau hors de lui, redit les mêmes paroles. Aussitôt ses disciples de se précipiter pour le mettre à mort ; mais son corps devint tellement grand qu'il remplit toute la chambre et tellement fluide que les couteaux et les mains s'enfonçaient dedans comme dans de l'eau. Au bout d'un certain temps,

(1) 'Attâr, 114 ; Mounâwî, fol. 133.

(2) Sahlajî, fol. 96, 148 ; Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI ; Massignon, *Lexique*, 249.

il commença à rapetisser ; quand il eut repris sa forme normale, ses disciples lui rendirent compte de ce qui s'était passé. « Celui que vous voyez maintenant, leur dit-il, c'est bien Bayazîd ; quant à celui qui prononçait ces paroles, ce n'était pas Bayazîd » (1).

Si les *chathiyât* de Bayazîd avaient eu pour but de déclencher des chocs psychologiques, elles y ont réussi, car l'on continue à épiloguer sur eux. Ils lui firent d'abord le plus grand tort. Quand Bayazîd fut parvenu à un haut degré, ses paroles ne furent plus à la portée (ne tinrent plus dans l'estomac) de ses compatriotes qui le chassèrent à plusieurs reprises de Bisthâm. « Pourquoi me chassez-vous ? demanda-t-il — Parce que tu es un être malfaisant, lui répondit-on. — Bienheureuse ville, s'écria-t-il, celle dont Bayazîd est le rebut ! » Mais on le rappela chaque fois, car des calamités et des épidémies survenaient en son absence, et l'on finit par le vénérer en s'habituant à ses propos excentriques (2).

Les çoufis finirent pas admettre en général les chathiyât de Bayazîd. Jounayd disait à ce propos : « Celui qui s'abîme dans les manifestations de la Gloire s'exprime selon ce qui l'anéantit ; lorsque Dieu le soustrait à la perception de son moi, et qu'il ne constate en soi que Dieu, il Le décrit » (3). Il faisait remarquer qu'il faut s'abstenir de condamner ce qu'on comprend mal, ce qui est plus ou moins exactement rapporté par des gens différents et ce

(1) ʿAttâr, 118.
(2) ʿAttâr, 117 ; ʿAroûsî, *nataʾij.*
(3) Ibn al Jawzî, *nâmoûs,* XI.

que Bayazîd exprimait en des « instants » divers de sa vie intérieure. Ce qu'on a rapporté des paroles de Bayazîd, au sens si profond que Dieu seul peut-être le connaît, n'est qu'un seau puisé dans la mer de sa connaissance, et cette parcelle même est inintelligible à ceux qui manquent d'expérience et de compétence. Aussi Sarrâj hésitait-il à transcrire dans un livre des mots prononcés par un homme en extase noyé au fond des réalités du Réel ; mais puisqu'on se disputait à leur propos, puisqu'on se basait sur eux pour accuser injustement Bayazîd d'infidélité, il fallait bien prendre sa défense (1).

Il le fit résolument contre l'illustre Ibn Sâlim, disciple de Sahl al Tostarî, maître d'Aboû Thâlib al Makkî et fondateur de l'école théologico-mystique des Sâlimîya (elle-même condamnée par les Hanbalites) (2).

Dans son cours public, Ibn Sâlim reprochait à Bayazîd une impiété pire que celle de Pharaon : on pouvait employer le mot Seigneur (*rabb*) pour une créature, mais : « Louange à moi ! Soubhâni » ne pouvait s'appliquer qu'à Dieu seul. Aboû Naçr al Sarrâj, qui était présent, prit la défense d'al Bisthâmî.

— Ces paroles de Bayazîd, dit-il au professeur, les juges-tu exactes et authentiques ? Peux-tu affirmer que son intention était la même que celle de l'impie Pharaon ?

— Il a dit cela, répliqua sèchement Ibn Sâlim.

---

(1) *Luma'*, 380-381.

(2) Voir L. Massignon, *Lexique*, 264-270. Tostari, +à Baçrâ 283/896 ; Ibn Sâlim, de Baçrâ, + 297/909 ; Makkî, auteur du *qoût al qouloûb*, +380/990.

Je n'ai pas à chercher plus loin et à scruter ce qu'il a voulu dire. C'est du *koufr*.

— S'il ne t'est pas possible de savoir exactement ce qu'il a voulu dire, tu n'as pas le droit de le taxer d'infidélité. Peut-être que ces mots faisaient suite à d'autres. Peut-être qu'il citait des paroles dites par Dieu de lui-même quand il prononçait : « Louange à Moi ! » Quand quelqu'un dit : « Il n'y a de divinité que moi, adorez-moi », nous n'avons pas à penser qu'il parle de lui-même ; il cite le Coran. Ton excommunication (*takfîr*) d'un homme dont l'ascèse, la dévotion, la connaissance sont notoires, est invraisemblable et injuste. »

Sarrâj poussa la conscience jusqu'à faire le voyage de Bisthâm pour interroger les gens de la famille de Bayazîd. Personne ne put lui garantir l'authenticité des paroles litigieuses Il en est peut-être de celles-ci comme de la plupart des mots historiques qui correspondent presque toujours à quelque chose mais n'ont presque jamais été prononcés tels qu'on les rapporte.

Ibn Sâlim n'en continuait pas moins ses attaques. « J'ai établi ma tente à côté du Trône de Dieu », avait dit Bayazîd. C'était encore du *koufr*. Passant devant un cimetière juif, il avait, avec son goût du paradoxe, murmuré : « Excusés, *ma'dzoûroûn* » et devant un cimetière musulman : « Leurrés, *maghroûroûn* ». C'était un scandale.

— Que Dieu te fasse paix ! répliquait Sarrâj. Les ulémas de nos contrées vénèrent la poussière qui couvre la tombe de Bayazîd. Les cheikhs anciens allaient le voir et lui demander de prier pour eux. On dit qu'il a pissé du sang quand il faisait le *dzikr*.

Comment peut-on le croire infidèle en se basant sur des histoires que des gens racontent, sans savoir ce qu'il a voulu dire exactement et en quel « état » il était alors. Il faudrait avoir un « état » comme son « état », un « instant » comme son « instant », une extase comme son extase. Dieu a dit (Coran XLIX, 12) : « O croyants, éloignez-vous de la croyance au mal ». En vérité, il y a des soupçons qui sont des péchés. »

Pour le mot : « J'ai planté ma tente près du Trône », les détracteurs n'ont rien à dire, car il n'y a pas sur la terre l'espace d'un pied qui ne soit près du Trône. Sarrâj avait d'autant plus beau jeu qu'une des thèses de Sâlimiya condamnées par les théologiens hanbalites était justement celle-ci : « Dieu est présent en tout lieu ; il n'y a pas de différence à ce point de vue entre le Trône et les autres lieux » (2).

Pour l'anecdote des cimetières, nous n'avons pas à discuter ce qu'écrit le Calame sur la Table du destin, et les musulmans auraient tort de croire qu'ils sont sauvés du seul fait qu'ils sont musulmans, ou qu'ils méritent le salut par des dévotions extérieures (3). Le Prophète n'a-t-il pas dit : « Il n'y a pas un homme d'entre nous dont l'acte soit la

---

(1) Même trait cité par 'Aroûsî, qui rapporte aussi, d'après Ibn 'Arabî, qu'un prédicateur ayant lu le verset « Le jour où les fidèles seront réunis au Miséricordieux », le sang jaillit de l'œil de Bayazîd et tacha la chaire.

(2) Massignon, *Lexique*, 269.

(3) Peut-être aussi Bayazîd voulait-il signifier que ces musulmans morts seraient déçus par le paradis si celui-ci ne comportait pour eux que des joies créées, ou, au contraire, plus amèrement, qu'ils seraient déçus de ne pas trouver de joies créées dans un paradis où il n'y a que Dieu. Cf. ci-dessous, p. 238-239.

cause du salut. — Même pas toi, dirent les Compagnons. — Même pas moi. »

L'attitude qu'il convient d'avoir à l'égard des mystiques, poursuivait Sarrâj, est celle de Jounayd : quand il commença à fréquenter les çoufis, il fut parfois étonné de leurs paroles étranges en apparence, mais il s'abstint de les critiquer, réserva son jugement et, à cause de cela, progressa. Ibn Sâlim était d'autant plus injustement partial à l'encontre de Bayazîd qu'il excusait chez Sahl Tostarî des paroles tout aussi extraordinaires. Par exemple : « La citation de Dieu avec la langue est un égarement et la citation de Dieu avec le cœur est une obsession », ce qu'il expliquait en disant que l'essentiel était le Cité non la citation. Ou : « Mon Seigneur ne dort pas et moi non plus je ne dors pas. » S'il n'avait pas consenti à interpréter ces paroles, Ibn Sâlim eût pu taxer de koufr son maître Tostarî tout aussi bien qu'Aboû Yazîd (1).

Concluons donc, avec Al Jourjâni : « Tenons compte de son « état ». Peut-être a-t-il parlé à la limite d'un état d'« ivresse ». Celui qui veut arriver au degré de Bayazîd doit faire d'abord la grande guerre sainte contre soi-même. Qu'il combatte son âme charnelle et son moi comme Bayazîd ; alors il saura le sens des paroles de Bayazîd » (2).

Quant à Al Hallâj, ce qu'il reprochait à Al Bisthâmi c'était, chose inattendue, sa timidité :

« Pauvre Aboû Yazîd ! Il en était arrivé au seuil même de la locution divine. Et c'est bien de Dieu que lui venaient (aux lèvres) ces paroles. Mais il ne

(1) Sarrâj, *Lumaʿ*, 390-394.
(2) Chaʿrâwî, I, 66.

s'en doutait pas, aveuglé qu'il était (encore) par sa préoccupation (persistante) du nommé « Aboû Yazîd » (i. e. de son moi, qu'il croyait encore voir se dresser comme un obstacle imaginaire) dans l'entre-deux (=entre Dieu et lui). S'il avait été le sage (consommé) qui écoute (immédiatement) Dieu former (en son for intérieur) des paroles, il n'aurait plus considéré le nommé « Aboû Yazîd » (=son moi), — il ne se serait plus préoccupé, ni de rétracter ces paroles, ni de s'effrayer de leur énormité » (1).

A vrai dire, c'était peut-être moins manque d'audace que de simplicité que le martyr de Bagdad reprochait au saint de Bisthâm. Explorant une route mal connue avec une hardiesse sans limite, Bayazîd s'était un peu trop hypnotisé sur l'idée de *fanâ,* sur l'effort d'annihilation de son propre cœur. Hallâj semble dire, comme Tostarî : pensons moins à ce qui se passe dans ce cœur et à ce qui vient à ces lèvres, ne nous étonnons plus de rien, laissons-nous « agir », oublions la louange même pour ne nous occuper que du Loué (2).

L'UNIVERSEL AMOUR

Une autre grande thèse bayazidienne est l'universalité de l'amour, et c'est à ce propos, sans doute pour cela, qu'Ibn 'Arabî déclare qu'al Bisthâmi était

(1) Texte in *Tawasin*, 177 ; Baqlî, *Chathiyât*, f. 13, reproduit in L. Massignon, *Lexique*, appendice, textes hallagiens, p. 86 ; trad. L. Massignon, *Hallâj*, 851 et *Lexique*, 250. Voir ibid., 254-255, une confrontation entre l'*Ana al Haqq*, Je suis la vérité, d'al Hallâj et le *Sobhânî* de Bayazîd.

(2) Voir L Massignon, *Hallâj*, 513.

« sur les pas de Jésus » (1). Amour qu'il étendait à tous les hommes (2) et même aux animaux. Ayant tué un jour par mégarde une fourmi, il la ressuscita, dit-on, en soufflant dessus, pour qu'il ne lui fût pas demandé compte de ce meurtrè. Passant à Hamadân, il acheta quelques graines pour les semer à Bisthâm ; arrivé chez lui, il s'aperçut qu'il y avait parmi ces graines plusieurs jeunes fourmis, et il revint à Hamadân pour les remettre dans leur nid (3).

Amour qui a sa source dans le miraculeux amour divin. « Mon amour pour Toi n'est pas étonnant, car je suis ton serviteur débile. Mais Ton amour pour moi, ô Toi qui es le Roi tout-puissant ?... » (4). Amour divin qui est également le terme de Tout.

J'ai planté l'amour dans mon cœur et ne serai pas distrait jusqu'au jour du Jugement.

Tu as blessé mon cœur en t'approchant de moi. Mon désir augmente et mon amour éclate.

Il m'a versé à boire une gorgée. Il a vivifié mon cœur à la coupe de l'amour remplie à la mer de l'amitié (5).

---

(1) 'Aroûsî, *natâ'ij.*

(2) Outre ce que nous avons déjà dit, voir dans Çafoûrî, 41, comment il aurait converti une prostituée dont la nuit coûtait cent dinars en lui faisant revêtir son habit rapiécé. Il insistait sur la compassion mutuelle et les égards que se doivent les hommes. 'Attâr, 130. Comme nous allons le voir, il souhaitait souffrir l'enfer pour sauver tous les hommes.

(3) 'Aroûsî ; 'Attâr, 116.

(4) Mounâwî, fol. 130 ; 'Attâr, 134.

(5) Vers attribués à Bayazîd par 'Aroûsî. Voir ci-dessus, p. 183, la réponse à Yahya al Râzî.

Amour inséparable de la Connaissance (1). Amour qui ne supporte pas de réserve et qui postule la pureté parfaite.

« Les gens, disait Bayazîd, fuient et redoutent la reddition des comptes (*hisâb*). Moi je supplie Dieu de me demander des comptes. » Et comme on s'étonnait : « Peut-être qu'alors Il me dira : « O mon serviteur ! (*ya 'abdî*). » Je dirai : « *Labbaïka.* Me voici à toi. » Sa parole, *ya 'abdî*, sera plus merveilleuse pour moi que le monde et tout ce qu'il contient. Après, il fera de moi ce qu'il voudra » (2).

Ce qu'il vise est au delà de la souffrance et de la joie, du monde visible et du monde invisible, des châtiments et des récompenses. « Ce bas-monde est une duperie dans une duperie. L'autre monde est une joie dans une joie. Mais l'amour est une lumière dans une lumière. » « A Dieu, des gens qui, s'ils étaient séparés de lui le temps d'un clin d'œil et si on leur offrait le paradis (à ce prix) ne l'accepteraient pas. A Dieu des gens qui, s'il leur enlève sa vue, crieront : au secours ! comme hurlent les gens de la géhenne » (3).

Dieu lui offre deux mille fois l'un ou l'autre de ses royaumes, mais toujours Bayazîd répond : « Je ne veux que Toi. » « Si, en échange de tous les hommes, le Seigneur me précipitait en enfer, mon

(1) Il y a, disait-il, plusieurs sortes de Connaissances (*ma 'rifa*) : 1° celle du vulgaire qui sait comment obéir ou désobéir ; 2° celle des « particuliers » (*khawwâç*) qui savent comment admirer, rendre grâces et s'efforcer au mieux ; 3° celle des « particuliers des particuliers » qui connaissent l'intimité et la douceur de l'oraison ; 4° celle du cœur et du « secret » qui consiste en ce qu'il est « impossible de Le connaître sans L'aimer ». Mounâwî, fol. 131.

(2) Ançârî dans 'Aroûsî, *nata'ij*.

(3) Mounâwî, fol. 130, 131, 132.

amour n'en serait pas diminué d'un atome, et s'il pardonnait aux créatures tous leurs péchés, sa miséricorde n'en serait pas amoindrie. — Lorsque, ayant pris le monde en aversion, j'ai été auprès du Seigneur, son amour a tellement rempli mon cœur que j'ai pris en aversion ma propre personne. — Celui qui met sa confiance dans les actes de piété est plus coupable que celui qui commet le péché. — Quiconque connaît Dieu n'incline la tête devant aucun des deux mondes. Le cœur dans lequel pénètre l'amour de Dieu rejette tout autre amour. — Les initiés qui ont donné les deux mondes pour l'amour de Dieu l'ont acquis à bon marché. — Qui ne connaît pas Dieu peut être dévoré par le feu, mais qui a connu Dieu dévorera le feu. — Un seul atome de l'amour de Dieu dans un cœur vaut mieux que cent mille paradis » (1).

Le problème des problèmes tourmentait Bayazîd : pourquoi les êtres sont-ils sortis de l'Etre ? Pourquoi des millions de voiles d'interdiction (et jusque dans la religion) s'interposent-ils entre les amants et la source de l'amour ? Pourquoi (et jusque dans l'autre monde) tant d'obstacles semblent-ils se dresser sur la route du Retour ? Non seulement l'âme est leurrée ici-bas par l'illusion des choses sensibles, mais elle risque de l'être aussi là-haut par celle des récompenses paradisiaques. « Les sages, dans l'autre vie, seront, quant à leur visite à Dieu, rangés en deux catégories : l'une qui le visitera quand et autant qu'elle voudra, l'autre qui ne le visitera qu'une fois. — Comment cela ? — Lorsque Dieu, pour la

(1) 'Attâr, 128-129.

première fois, se fera voir des sages, il leur montrera un marché, où il n'y aura à vendre et à acheter que des effigies d'hommes et de femmes ; celui des élus qui pénétrera dans ce marché ne reviendra plus jamais visiter Dieu. Ah ! Dieu te trompe, en cette vie, sur le marché, et dans l'autre, sur le marché ; tu te trouves toujours l'esclave du marché ! » (1).

La solution ne pouvait se trouver que dans l'amour, alpha et oméga, principe et terme. Les créatures, pourrait-on dire, rentrant volontairement, après leur périple, dans le sein de Dieu, y retrouvent une forme d'existence supérieure à celle qu'elles auraient eue si elles n'étaient jamais sorties de la « science » divine.

Un seul atome d'amour vaut mieux que cent mille paradis. Au-dessus de tous les états de l'être se trouve l'ineffable Unité qui les conditionne tous. Au delà des kiosques d'émeraude qui émaillent le Jardin édénique, au delà des houris et des ghilman, « il n'y a dans le paradis que Dieu ». Sinon, « le paradis est un jouet pour les enfants » (2). « Celui que tue Son désir n'est arraché à la mort que par la participation à Sa coupe » (3).

Mais comment cet amour pourrait-il ne pas s'étendre à tout, ne pas absorber l'univers dans sa flamme plus forte que celle de l'enfer ? Bayazîd supportait mal l'idée que des êtres pussent rester en dehors du salut final. « L'enfer est une préparation au paradis. » Et il s'offrait pour le salut de tous. « Fais de

(1) L. Massignon, *Lexique*, 253-254, d'après Ibn al Jawzî (adversaire des mystiques), nâmoûs, XI.

(2) Mounâwî, fol. 129 ; ʿAroûsî.

(3) L. Massignon, *Lexique*, 251.

moi la rançon des gens de la géhenne. Donne-moi ces Juifs que tu vas condamner. Qui sont-ils pour que tu les tortures ? Une poignée d'ossements secs sur lesquels les sanctions ont passé. Pardonneleur ! » (1).

Nous l'avons vu, au cours d'une conversation avec Ibrâhîm al Harawî, arriver à la conclusion que la grâce de tous les peuples du monde était peu de chose pour l'immensité de la Miséricorde. A plusieurs reprises, il revient sur cette idée et ose demander à Dieu d'étendre à tous les hommes cette indulgence que Mohammed n'avait demandé que pour les pécheurs de sa communauté. Le Prophète promulgue la loi et doit insister sur les sanctions comme sur les récompenses ; le saint, en son for intérieur, ose espérer au delà ; et l'on fait dire à Bayazîd : « Mon étendard (mon intercession) est plus vaste que l'étendard de Mohammed » (2).

Hâtim al Açamm (3) (que Dieu soit content de lui !) avait dit à ses disciples : « Si au jour de la résurrection, vous n'intercédez pas pour ceux qu'on conduira en enfer, vous n'êtes pas vraiment mes disciples. » Lorsque Bayazîd eut connaissance de ce propos, il dit à son tour : « Ils seront vraiment mes disciples ceux qui, au jour de la résurrection, se tiendront au bord de l'enfer pour se saisir des malheureux qu'on y précipitera et les envoyer au paradis, dussent-ils, pour le salut des autres, entrer eux-mêmes dans le feu » (4).

---

(1) ʿAroûsî ; Baqlî, *Chathiyât*, fol. 103, in Massignon, *Lexique*, 252.
(2) *Ibid.*
(3) Originaire de Balkh, disciple de Chaqiq al Balkhi, +237/851.
(4) ʿAttâr, 125.

Aussi priait-il : « O mon Dieu ! si tu as prévu dans ta prescience que tu tortureras une de tes créatures dans l'enfer, dilates-y mon être au point qu'il n'y ait plus que moi qui puisse y tenir. » « Qu'est-ce que c'est que cet enfer-là ? Certes, je m'approcherai au jour du Jugement, des damnés, et je Te dirai : « Prends-moi pour leur rançon, sinon je m'en vais leur apprendre que ton paradis n'est qu'un jeu d'enfants » (1). « O mon Dieu ! Tu as créé ces créatures sans qu'elles le sachent, tu les as chargées de la foi sans qu'elles le demandent ; si tu n'es pas généreux envers elles, qui le sera ? » (2).

Il n'avait pas été sans s'effrayer un peu lui-même de cette exigence. Il marchait un soir dans la campagne par un beau clair de lune ; le monde, immobile, visible presque comme en plein jour, était merveilleusement pacifié par le grand silence de la nuit. Bayazîd admirait l'ordre harmonieux des étoiles rangées chacune à sa place pour remplir sa propre fonction. Combien magnifique était en vérité la cour divine ! Mais comment se faisait-il qu'il n'y eût point d'autre courtisan pour contempler toutes ces splendeurs ? C'est, lui dit une voix, que les hommes sont pour la plupart insouciants et endormis. Un sur mille vivants a accès à cette cour. Bayazîd eut alors l'idée de demander au Roi bienveillant la grâce de toutes les créatures. Mais il se représenta que l'intercession était un privilège du Prophète et qu'il lui convenait, à lui, de rester sur la réserve. Mais la voix reprit (sans écarter sa requête muette et sans

(1) L. Massignon, *Lexique*, 253, d'après Sahlajî, *noûr*, et Dhahabî, *i'tidâl*. « Sinon, je l'éteindrai », Mounâwî, fol. 129.

(2) Cha'*râwî*, I, 65.

non plus s'engager) : « O Bayazîd ! parce que tu as été modeste et réservé, nous avons résolu d'élever si haut ton nom et ton rang que, jusqu'au jour de la résurrection, les hommes t'appelleront le sultan des initiés. »

Au cours d'une de ses « ascensions », il se décida : « Accorde-moi la grâce de tous les hommes. — O Bayazîd, dit une voix, lève les yeux. » Il leva les yeux et vit que le Seigneur, qu'il soit exalté ! était encore plus porté que lui-même à l'indulgence pour ses esclaves. Et il s'enhardit : « Mon Dieu ! fais miséricorde aussi à Satan. » La réponse fut évasive : « Satan est de feu ; au feu il faut le feu ; applique-toi à ne pas mériter le feu » (1).

Après avoir porté au mal les hommes pendant des millénaires, Iblîs serait-il sauvé par quelques-uns de ces mêmes hommes purifiés du mal par la sainteté, libérés par l'amour ? Cette perspective grandiose de la « fin de Satan » ne semble pas impossible à certains mystiques musulmans ; et Sahl al Tostarî pense qu'Iblîs sera pardonné (2), au jour de l'Accomplissement, le mal n'ayant qu'une existence relative, négative et en un sens illusoire.

LA MORT ET LE TOMBEAU

Quand Bayazîd, septuagénaire, tomba gravement malade, depuis peu seulement il commençait à voir clair en lui-même. Comme on l'interrogeait sur son

(1) 'Attâr, *Mémorial*, 126-128 ; *Langage des oiseaux*, **trad.** Garcin de Tassy, 86.

(2) L. Massignon, *Lexique*, 266 ; *Hallâj*, 866.

âge, il répondit : « J'ai quatre ans : pendant soixante-dix ans, j'ai été enveloppé dans les voiles ; il n'y a que quatre ans que j'en suis débarrassé et que je vois Dieu » (1). Il savait qu'une mystique et une ascèse simplement naturelles, si loin qu'elles puissent aller, n'auraient pas suffi sans la grâce divine. Dans sa dernière maladie, on l'entendit murmurer : « Je ne t'ai cité qu'après une insouciance et Tu ne m'as pris qu'après une faiblesse » (2).

Ainsi mourut (3), avec le nom d'Allah sur les lèvres, un homme qui, par le moyen du plus intégral relativisme, par la négation farouche de tous les faux absolus, s'était efforcé d'atteindre l'Inconditionné.

Plusieurs personnes le virent en songe. Son plus notoire disciple, Aboû Moûsa al Doubaylî, rêva qu'il portait sur sa tête le Trône divin et courut pour demander à son maître l'explication de ce présage. Il ne trouva qu'un cadavre environné d'une foule respectueuse. Quand on porta le corps en terre, Aboû Moûsa, ne pouvant tenir un des bras du brancard, se glissa dessous et c'est alors qu'il comprit que ce brancard était le Trône de son rêve.

D'autres entendirent ainsi l'interrogatoire que les deux anges de la tombe, Mounkir et Nakir, viennent faire subir au mort. Quel est ton Seigneur ? demandaient-ils à Bayazîd qui répondait : « Voilà soixante-dix ans que je déclare à tous quel est mon Seigneur. Maintenant que je suis entré dans cette

(1) ʿAttâr, 130.

(2) Sarrâj, *Lumaʿ*, 210.

(3) Probablement le 15 chaʿbân 261 (25 mai 874) ; en 264 selon Ibn al Moulaqqin .

solitude, faut-il encore le redire à des êtres créés ? Qu'Il m'interroge lui-même. » Et une voix disait aux anges déconfits : « Retournez d'où vous venez. Il y a un secret entre Bayazîd et nous. »

A un autre disciple, le mort donnait de suprêmes conseils : « Tous les hommes sont plongés dans l'insouciance, ne te laisse pas submerger par ses flots. — Qu'est-ce que le çoufisme ? — C'est renoncer au repos et accepter la souffrance. »

Sur la tombe, la femme d'Ahmed al Khizreviyeh rendit témoignage à la sainteté du mort. Plus tard, le poète mystique persan Aboû Sa'îd ibn Abî'l Khayr, étant venu la visiter, s'écria : « O mes amis, voici un lieu où vous n'aurez qu'à vous rendre pour y retrouver ce que vous aurez perdu » (1).

Bibliographie. — Sur Aboû Yazîd al Bisthâmî, voir notamment :

Qouchayrî, *Risâla*, pp. 14-15 et les commentaires d'al Ançârî et Al 'Aroûsî.

Cha'râwî, *Thabaqât*, I, 65-66 ; *Lathaïf al minan*, I, 36. Hujwîrî, *Kachf*, trad. angl. Nicholson, pp. 106, 184 sq.

Mounâwî, *Kawakib*, man. inédit, Bibliothèque Nationale, Ms Arabe 6490, fol. 129-133.

Aboû Nou'îm al Içbahânî, *Hiliyat al awliya*, n° 458, édit, du Caire, 1938, t. X, pp. 33-40.

Aboû Naçr al Sarrâj, *Luma'*. édit. Nicholson, pp. 177, 210, 225, 324, 372, 408 et surtout 380-397.

Çafoûrî, *Nazhât*, pp. 21, 41, 53.

Yâfi'î, *Rawdh*, pp. 187-188.

Ibn Khallikân, *Wafayât*, trad. angl. de Slane, I, 662.

(1) *'Attâr*, 135-136. — Sur cette tombe, en 700/1300, Ouljaïtou, le khan mongol, fit ériger une coupole. — Plusieurs sultans ottomans portèrent le nom du saint de Bisthâm (devenu en français Bajazet).

ʿAttâr, *Mémorial,* trad. Pavet de Courteille, 1889, pp. 112-136.

Jâmî, *Nafahât al ouns,* 62.

Ibn al ʿArif, *Mahâsin,* édit. et trad. Asin Palacios et F. Cavallera, 1933, art. 2, pp. 31 sq.

R. A. Nicholson, *Origin and development of sufism, in Journal of the Royal Asiatic Society,* 1906, pp. 325 sq. ; *Islamica,* vol. II, fasc. 3, 1926, pp. 402-415.

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* 1922, pp. 243-256 (et textes arabes en appendice) ; *La passion d'Al Hallâj,* 1922, passim ; *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam,* 1929, pp. 27-33.

ABOU'L HASAN AL NOURI ET SA MERVEILLEUSE MORT

Aboû'l Hasan al Noûrî est célèbre pour avoir laissé tomber trois cents dinars dans le Tigre. Ce saint ne fit pas d'autre miracle mais son geste parut aux Bagdadiens une suffisante merveille. C'est qu'il n'était pas un geste adventice, mais un caprice supérieur, un acte gratuit par rapport à la vie quotidienne et à la raison courante, mais enraciné solidement dans la vie de l'esprit et l'éternelle raison.

On venait de lui apporter ces trois cents dinars, produit de la vente d'un bien. Il les mit dans sa sacoche de cuir et sortit. Arrivé au pont du Tigre, ce pont où Hâroûn al Rachîd et son vizir faisaient de si étranges rencontres, il s'assit sur le parapet, ouvrit sa sacoche et jeta une à une les pièces d'or dans le fleuve en disant :

— Mon Seigneur ! voudrais-tu me détourner de Toi avec cela ? (1).

L'attachement à l'argent, symbole, effet et moyen de toute possession, de toute domination, lui apparaissait comme le signe, le critère le plus voyant,

(1) Sarrâj, *Luma'*, 193.

de l'attachement aux apparences, l'obstacle le plus clair à la conquête de l'unique nécessaire, à la découverte de la Réalité, à la possession de l'Esprit par l'esprit. Aussi, quand un vizir du calife al Mou'tadhid lui donna un jour une grosse somme d'argent à distribuer aux pauvres aspirants çoufis, réunit-il dans sa chambre tous ses frères de Bagdad et leur montrant le tas d'or :

— Prenez-y, dit-il, ce dont vous avez besoin.

Certains prirent cent dirhems, d'autres moins, d'autres rien du tout.

Observant la variété des gestes de ces mains et des lueurs allumées dans les yeux, Noûrî déclara :

— Votre éloignement de Dieu, qu'il soit exalté ! est proportionnel à ce que vous venez de prendre et votre proximité en rapport avec votre éloignement de cet argent (1).

Aboû'l Hasan (ou Housayn) Ahmed ben Mohammed al Noûrî, nommé parfois Ibn al Baghawî, était un pur citadin de Bagdad, né, élevé et passant presque toute sa vie dans la Cité de Paix, au bord du grand fleuve de l'Iraq. Mais les origines de sa famille étaient plus orientales, Noûr, si c'est de ce lieu qu'il tient son nom, est une petite ville du Turkestan, entre Samarkand et Bokhâra. D'autre part, noûrî est le nom qu'on donne parfois dans le Proche Orient aux membres de certaines tribus tziganes (loûrî en Perse ; et en Egypte, noûrî est souvent synonyme de voleur). Mais l'on dit aussi que ce nom qui signifie « lumineux » fut donné à

(1) *Ibid.*, 195. — C'était peut-être aussi parce que l'argent venait d'un vizir, Noûrî n'ayant pas une confiance absolue en la pureté de la fortune des grands de ce monde.

notre Aboû'l Hasan à cause de la lumière intérieure qui émanait de lui, ou même d'une lueur que l'on croyait voir sortir de sa bouche quand il parlait dans l'obscurité (1).

Tous vantent en effet son éloquence, sa finesse et son charme, sa générosité, sa dignité qui n'excluait pas, comme nous le verrons, la fantaisie. Le maître Jounayd l'estimait beaucoup. L'historien Cha'râwî le juge un des plus savants et des meilleurs çoufis de Bagdad en son temps. Il avait connu Ahmad ibn 'Alî al Hawârî ; il fut disciple d'Aboû Hamza, de Sarî al Saqathî et de Mohammad el Qaççab. Il mourut en 295/907.

Cet homme sensible et instruit est très représentatif de tout ce dont les raffinements de la poésie et de la culture, dans une ville comme Bagdad, vraie capitale en ce temps de la civilisation, peuvent nuancer les aspects fondamentaux, austères mais non nécessairement arides de la voie mystique.

Cette voie des çoufis, il la définissait essentiellement comme l'union avec la Vérité.

« L'union avec la Vérité, disait-il, c'est l'exclusion de ce qui n'est pas Elle, et l'exclusion de ce qui n'est pas Elle, c'est l'union avec la Vérité », semblant ainsi signifier que le vide fait dans l'âme appelait presque automatiquement l'irruption en elle de la Réalité absolue. » Le taçawwouf, disait-il encore, c'est une main vide et un cœur pur. Le

---

(1) Ançârî, commentant Qouchayrî. Cha'râwî, I, 74. 'Attâr, 205. Quand il entrait dans la mosquée Chanouziya, racontait Taghlîsî, la lampe pâlissait à la lumière de son visage ; aussi l'appelait-on Noûrî ; et quand il était avec nous, les puces ne nous mordaient plus. Cha'râwî, ibid.

taçawwouf ne consiste ni dans les *rousoûm* (traces, images, lettres), ni dans les sciences, mais dans les *akhlâq* (caractères, nature profonde). Depuis que j'ai connu mon Seigneur, je n'ai rien désiré ni rien apprécié. » Et il précisait que le royaume intérieur doit être trouvé dès cette vie : « Celui qui ne connaît pas Dieu très haut dans ce monde ne le connaît pas dans l'autre » (1).

« Le taçawwouf, disait-il encore, c'est l'abandon par l'âme (*nafs*, l'âme charnelle, le moi) de tous ses droits » (2).

Voici comment il précisait les rapports de la science, de la connaissance, de l'action, de la réalisation, aux différentes étapes de la voie : « Les deux choses les plus précieuses en notre temps sont un savant (*'alîm*) qui agit selon sa science et un gnostique (*'ârif*) qui parle selon la vérité » (3). « La station (*maqâm*) la plus élevée des gens des réalités, c'est leur coupure d'avec les vivants. » « La route des amants, c'est la délectation en leur bien-aimé. La route de ceux qui espèrent (*râjiboûn*) c'est la méditation de leur espérance. La route des annihilés, c'est leur annihilation (*fanâ*) dans leur bien-aimé et leur espérance. La route des bâqîn, c'est la permanence (*baqâ*) par Sa permanence. Mais pour celui qui s'élève au-dessus du *fanâ* et du *baqâ*, il n'y a plus ni annihilation ni permanence ». « L'amour (*mahabba*), chez le Bien-aimé, est une perpétuelle augmentation de ses gentillesses » (4). « On ne doit pas demander compte

---

(1) Cha'râwî, I, 75.
(2) Qouchayrî.
(3) Cha'râwî, ibid.
(4) Içbahânî, X, 253.

à un ami et l'on ne doit pas tenir compte de ce que fait un ennemi (1).

C'est Dieu qui fait à la fois la réalité et la beauté des êtres, qui existent et resplendissent dans la mesure où ils participent de Lui. Dur et merveilleux travail que celui du mystique qui doit chercher la Vérité à travers les choses qui la révèlent et la voilent à la fois : « Il s'est irradié pour ses créatures par ses créatures, et il s'est caché à ses créatures par ses créatures. Les choses belles sont belles par son irradiation (tajallî) et c'est parce qu'il se cache qu'il y a des laideurs » (2).

Comment vivait Noûrî parmi les profanes et les initiés de la grande ville, quels furent les événements de son existence, il est difficile de le préciser. Nous n'avons guère pour nous instruire que des anecdotes et des détails saisissants suspendus à des poèmes.

Nous savons toutefois qu'il était commerçant et tenait boutique dans le souq. On raconte en effet qu'il sortait chaque jour en emportant un pain : sa famille croyait qu'il déjeunait avec ; mais il le donnait à un pauvre, allait prier à la mosquée, passait le reste du jour dans son magasin ; les gens du marché croyaient qu'il mangeait chez lui et sa famille pensait qu'il mangeait dans sa boutique ; ainsi en fut-il durant vingt ans (3). Sa boutique devait être voisine du bazar des marchands d'esclaves. Un jour, le feu prit à cet endroit. Les flammes

(1) Sarrâj, *Luma'*, 209.
(2) *Ibid.*, 303.
(3) Ançârî, com. Qouchayrî.

enveloppaient déjà la pièce où se trouvaient deux beaux esclaves dont le maître offrait mille pièces d'or à qui les sauverait. Noûrî seul eut l'audace d'entrer dans le feu, et réussit ; mais il refusa l'argent du marchand (1).

Un jour (2), Noûrî entendit l'appel à la prière retentir au sommet d'un minaret : Il n'y a de Dieu que Dieu... Venez à la prière, à la meilleure des œuvres...

— Coup et poison de la mort ! (3), dit Noûrî, à la grande surprise de ceux qui l'entendirent.

Puis un chien aboya et Noûrî s'écria :

— *Labbaïka wa sou'dak.* Nous voici à toi, obéissants.

C'est la formule solennelle que prononcent les fidèles en entrant sur le territoire sacré de La Mecque après avoir revêtu le costume des pèlerins fait de deux pièces d'étoffe blanche non cousues.

Comme on s'étonnait de plus en plus, il expliqua :

— Le muezzin cite Dieu avec insouciance, par routine et par métier, tandis que le chien loue Dieu *réellement*. Dieu, qu'il soit exalté ! a dit : « Il n'y a pas de choses qui ne disent Sa louange » (4).

Ce mystique si soucieux des réalités intérieures ne méconnaissait pas pour autant la nécessité de règles externes. Le postulat du parallélisme entre les deux ordres et les deux mondes semblait même exiger l'observance des prescriptions. Il faut se

---

(1) 'Attâ, 205.

(2) 'Aroûsî, com. Ançârî, com. Qouchayrî ; Ibn al Jawzî, *Nâmoûs*, 361 ; L. Massignon, *textes inédits*, 51.

(3) Ou : que le poison de la mort te frappe ! selon Ibn al Jawzî.

(4) Coran.

méfier, disait-il à un disciple, de celui qui paraît être dans un état extatique et s'écarte des règles du *chra'*, de celui qui est satisfait de sa science, de celui qui a des prétentions non justifiées aux états spirituels (1). Il n'ignorait pas le danger des faux mystiques et, faisant allusion à la mouraqqa'a des derviches gyrovagues, il disait :

— Les manteaux rapiécés et bigarrés étaient naguère des couvertures de perles ; ils sont devenus aujourd'hui du fumier sur des cadavres (2).

Aboû'l Hasan al Noûrî montra en tout cas un jour son zèle à l'égard des lois coraniques : il cassa des outres pleines de vin que l'on apportait au palais du calife Al Mou'tadhid. « Qui es-tu ? lui demanda ce dernier. — Le *mohtasib* (prévot des marchands chargé de la police des denrées). — Qui t'a nommé mohtasib ? — Celui qui t'a nommé calife » (3).

Fortement semoncé, Noûrî jugea prudent de s'exiler à Bassora et ne revint à Bagdad qu'après la mort du calife (289/901) auquel il ne devait survivre que six ans. Il rentrait vieilli, fatigué, à demi-aveugle ; et ses amis remarquèrent qu'il n'ouvrait presque plus la bouche, lui si éloquent naguère (4).

Il châtiait durement ses moindres défaillances. 'Alî ibn 'Abderrahîm entra un jour chez lui et le trouva les jambes enflées. « Mon âme (*nafs*), expliqua Noûrî, m'a demandé des dattes. J'ai refusé d'abord, puis j'ai cédé et suis allé en acheter. Puis je lui ai dit à mon âme : « Levons-nous et allons

(1) Içbahânî, X, 252.
(2) Ibid, 251 et Ançârî, com. Qouchayrî.
(3) Cha'râwî, I, 74.
(4) Içbahânî, X, 249.

prier », et elle a refusé. Alors j'ai pris la résolution de rester quarante jours sans m'asseoir sauf pour le tachahhoud (récitation de la chahâda pendant la prière rituelle). D'où cette enflure de mes pieds (1).

Ce musulman scrupuleux et zélé n'en avait pas moins été accusé d'hérésie. Les çoufis avaient beau proclamer, avec une parfaite sincérité pour la plupart, leur attachement à la loi coranique, le fait même qu'ils ne se satisfaisaient point des règles extérieures les rendait suspects aux canonistes, aux docteurs et aux scribes. Dieu, disaient ceux-ci, est notre Seigneur : nous n'avons qu'à obéir à ses préceptes sans chercher plus loin, à le servir et à le louer, à prendre à la lettre tout ce qu'il nous a dit dans son livre et qui doit nous suffire. Que vient-on nous parler de Connaissance et d'Amour ? On ne peut connaître de lui que ce qu'il a révélé lui-même et il n'a que faire de notre amour. Mais les çoufis répondaient, forts de leur expérience, que Dieu veut être connu et aimé et qu'au surplus la connaissance et l'amour sont la louange la plus parfaite, la seule sans doute digne de Celui qui est la source et la fin de toute intelligence, qui est à la fois la Connaissance, le Connaissant et le Connu, l'Aimé, l'Amant et l'Amour même.

Inévitable malentendu, qui n'est pas spécial à l'Islam. Si les uns ne peuvent pas ne pas proclamer la primauté de l'esprit et du cœur, les autres ne peuvent voir sans appréhensions insinuer la relativité des dogmes et des morales et regardent nécessairement avec méfiance ceux qui parlent

---

(1) Ibn Jawzî, *Nâmoûs*, 377 ; L. Massignon, *Textes*, 52 ; Içbahânî, X, 251.

d'achever la Loi, de fonder la valeur de la lettre sur l'esprit, de reconnaître les « deux sources », de voir dans les livres et les rites les symboles et les moyens d'une réalité supérieure à toutes les formules.

Le fait est que, dans le dernier quart du IXe siècle (1), les autorités s'inquiétèrent des conséquences de la doctrine de ces çoufis qui allaient jusqu'à soutenir que l'amour pouvait rapprocher réellement de Dieu. Non seulement les ulémas et les juristes, mais un çoufi même, Ghoulâm al Khalîl, produisirent des témoins en vue de prouver l'hétérodoxie des gnostiques. Ghoulâm reprochait à Noûrî d'avoir dit : « Je suis épris (a'ichqou) d'Allah et Allah est épris de moi ». Mais Noûrî répliquait : « J'ai entendu Allah puissant et grand dire : « Il les aime et ils l'aiment » (2). Le 'ichq n'est pas moins violent que la mahabba. » Le sage Jounayd réussit à se mettre hors de cause (3). « L'émir des cœurs », Noûrî, Raqqâm, Chahhâm, Kattanî, Dzaqqaq, Soumnoûn, Aboû Hamza furent traduits en justice. On raconte qu'ils étaient sur le point d'être mis à mort : Noûrî alors s'avança vers le bourreau en le suppliant de commencer par lui, de lui permettre de sacrifier pour ses amis le seul moment qui lui restait à vivre. Emu, et assez libre, à ce qu'il paraît, à l'égard de l'automatisme administratif, le bour-

---

(1) Entre 256/870 et 275/888, date de la mort de Ghoulâm al Khalîl. Vers 850 déjà, l'illustre çoufi égyptien Dzoû'l Noûn al Miçrî avait été traduit, dit-on, devant le calife al Moutawakkil et absous.

(2) Coran. V. 59. — Ibn al Jawzî, Nâmoûs, 181 ; L. Massignon, *Textes*, 51.

(3) « Se retira », se défila, dit Souhrawardî (qui fut lui-même mis à mort, en 587/1191, à Alep). Cf. ci-dessus, p. 274.

reau jeta son sabre et alla prévenir le régent Al Mouwaffaq (le frère d'al Mou'tadhid) qui fit interroger les çoufis par le cadi des cadis Ismaïl ibn Ischaq. Noûrî fut si éloquent que le juge pleura en entendant terminer sa réponse par ces mots : « ... et après cela, à Dieu sont des serviteurs qui entendent par Lui, voient par Lui, vont et viennent, se nourrissent et s'habillent par Lui » et qu'il vint dire au souverain : « Si ces gens-là sont des libertins, il n'y a pas un vrai monothéiste sur la surface de la terre. »

Une autre fois, dit-on, Noûrî fut interrogé par le prince qui lui demanda de quoi vivaient les çoufis. « Nous ne savons pas, dit-il, comment on peut accaparer les biens de la terre. Nous sommes des gens guidés (*moudabbaroûn*) (1).

Noûrî était, on le voit, moins prudent, moins réservé que Jounayd. Il resta, quant à lui, jusqu'au dernier jour, l'ami du grand martyr al Hallâj, crucifié en 922, et qui marcha au supplice, précisément, en chantant un vers d'al Noûrî :

> *Madhâ al jamî'ou fa lâ aynoun wa lâ atsaroun moudhiya 'âdin wa faqdâna'l oulâ irami.*
>
> *Tous ont passé. Ni traces ni repère. Tel 'Adi est passé et ainsi ont disparu les gens d'Iram* (2).

De Jounayd, il admirait la science spirituelle (3),

(1) Içabahânî, X, 250 ; Ançârî com. Qouchayrî ; Suhrawardî Maqtoûl, *Çafir*, in O. Spies, *Three treatises*, 42, ; L. Massignon, *Al Hallâj*, I, 39.

(2) Selon Sarrâj, *Luma'*, 303. Ch. L. Massignon, ibid., 299, et *Akhbâr al Hallâj*, 1936, p. 58.

(3) Sarrâj, 353.

mais peut-être moins le caractère trop réservé à son gré.

Comme il était malade, Jounayd lui fit porter de l'argent qu'il refusa. Puis le maître çoufi étant un jour malade à son tour, Noûrî vint lui rendre visite, s'assit à ses côtés, mit la main sur son front ; et Jounayd fut guéri. « Quand tu visiteras les compagnons malades, fais comme moi », lui dit Noûrî (1). Si elle est exacte, l'anecdote pourrait d'ailleurs se retourner à l'avantage de Jounayd qui préférait employer en premier lieu les procédés les plus ordinaires et les plus modestes. Il prit d'ailleurs sa revanche. Noûrî avait rencontré des enfants qui pêchaient dans le Tigre et leur avait emprunté leur ligne en s'écriant : « Que je sois noyé si je ne sors pas un poisson de trois livres ! » et il avait pêché un poisson de trois livres. Cette fantaisie parut scandaleuse présomption à Jounayd qui s'écria, en apprenant l'histoire : « Il eût mérité de sortir une vipère » (2).

Les deux çoufis se trouvèrent un jour malades en même temps. Jounayd se soigna, s'avoua souffrant. Noûrî ne dit rien et, comme on lui demandait pourquoi il ne se plaignait point, il chanta ces vers :

> *Si je suis bon pour la maladie, tu es bon pour le remerciement.*
>
> *Tu peux me maltraiter (sans que je me plaigne) car tu ne m'as pas même laissé un cœur capable de dire à la maladie : Doucement !*

---

(1) Ançârî. Selon 'Attâr, 205, Noûrî vint visiter Jounayd avec plusieurs de ses amis et « transféra » sur chacun de ceux-ci, avec leur consentement, une part de la maladie du maître.

(2) Içbahânî, X, 251.

Apprenant cela et sentant la critique, Jounayd déclara : « Nous ne nous plaignions point ; nous voulions seulement découvrir l'œil de la Puissance en nous ». Et il dit ces vers sur le mètre khafîf (le « léger ») :

Toute existence vient de toi puisque de toi elle s'irradie.

Et toi, le compagnon intime de mon cœur, tu ne peux apparaître.

Tu m'as fait disparaître de mon tout ; comment puis-je regarder en moi-même ?

Ce qu'Aboû Bakr al Chiblî, un des plus séduisants et des plus excentriques parmi les çoufis de ce groupe prestigieux, commentait par ce poème :

Mon mal, c'est que je ne fais plus attention à mon mal.

O remède de mon mal, même si c'est toi mon mal.

Un temps, je me suis repenti ; mais depuis que je te connais, mon repentir s'est perdu en toi.

Ton approche est maintenant comme ton éloignement. Ah ! quand viendra le repos? (1).

C'est dans les vers de Noûrî, qui nous sont parvenus en fragments enchâssés dans des anecdotes, qu'il nous faut chercher la pureté de son message, son irremplaçable et point toujours très communicable secret.

Comme il revenait de La Mecque, ses amis sortirent de Bagdad à sa rencontre. Il parut contrarié et chanta :

(1) Içbahânî, X, 252. Les deux derniers vers sont attribués à Noûrî lui-même par Ançârî.

Il m'a fait sortir de ma patrie, comme tu vois, et il m'a fait rentrer.

Il m'a rendu comme tu vois. Il m'a fait habiter un désert de fumier.

Quand je disparais, Il apparaît et quand Il apparaît, Il me fait disparaître.

Je suis de son avis et voici que, lorsqu'il semble de mon avis, il me contrarie.

Il dit : « Tu ne contempleras pas ce que tu contempleras ou c'est Moi que tu contempleras.

Comme il revenait, exténué, de ce voyage, un homme lui posa la question suivante :

— Est-ce que ce qui atteint les attributs externes atteint aussi les « secrets » (*asrar*, « fine pointe de l'âme ») ?

— La Vérité, répondit Noûrî, s'est emparée des secrets pour les assumer et s'est détournée des attributs pour les effacer.

Puis il chanta une variante du précédent poème :

Est-ce ainsi qu'il m'a fait devenir ? Il m'a fait sortir de ma patrie,

Il m'a chassé dans l'occident et il m'a fait vagabonder,

A tel point que, quand je m'efface, il apparaît et, quand il apparaît, il me fait disparaître.

Il m'a rendu visite, mais quand je lui rends visite, il me quitte.

Et il dit : Tu ne contemples pas ce que tu contemples ou c'est Moi que tu contemples (1).

(1) Içbahânî, X, 250. Cf. aussi trois de ces vers dans Sarrâj, *Luma'*, 369.

Devant la Ka'ba, on l'avait vu remuer les lèvres, puis il avait chanté :

N'est-il pas assez triste pour moi de t'implorer sans cesse, comme si j'étais loin de toi, comme si tu étais absent ?

C'est sans avidité que je te demande l'aumône et je ne vois personne qui soit comme moi privé et désireux de toi (1).

« Je rencontrai un jour, dit-il, dans les rues de Bagdad, un très beau jeune homme. Je le regardai une première fois, puis je voulus le regarder encore. Je lui dis (avec quelque chose sans doute comme un mélange d'admiration et d'agacement) :

— Pourquoi chausses-tu des chaussures bruyantes et marches-tu si fièrement dans les rues ?

— Tu as raison, me répondit-il, mais toi-même, possèdes-tu bien la science ?

Et il dit ces vers :

Contemple par l'œil de la Vérité, quand tu vois une chose extérieure ornée des perfections du Qâthir.

Ne laisse pas à l'âme sa part, mais regarde par la Vérité la puissance du Puissant (2).

Les çoufis commençaient déjà à tenir des séances, spontanées d'abord, puis plus systématique-

---

(1) Içbahânî, X, 253.

(2) *Ibid*, 254. — Certains attribuent aussi à Noûrî deux distiques variantes du fameux « Je ne serais pas » et dont voici la traduction (par L. Massignon, *Hallâj*, II, 924 ; texte dans Diwân d'al Hallâj, 118) : « Sois, avec moi, comme Tu Te trouvais être pour moi lorsque je ne me trouvais pas encore être, — O Toi qui me fais passer ma vie parmi le tumulte et le chagrin ! » — « Je ne me trouverais plus (ici bas) si je me trouvais savoir où est le chemin qui mène à Toi, — Tu m'as privé de mon tout, et voici que je pleure sur Toi. »

ment organisées, de musique et de danse. Le *samâ'*, — l'audition de la musique, le chant des vers mystiques ou profanes susceptibles d'interprétation mystique, — s'était révélé à eux comme un des moyens extérieurs les plus puissants de la réalisation spirituelle. Ils y entendaient l'écho du monde supérieur et de la voix divine primordiale. Ils cherchaient, par la magie sublime des sons, à éveiller le cœur, — non point la sensibilité ou le sentiment, mais le sirr, le « secret » central de l'être, la fine pointe de l'esprit, mystérieusement accordée à l'Unité primordiale, à la Parole increéée. Ils provoquaient ainsi ces instants privilégiés, points de suture entre le temporel et l'éternel. Des chocs se produisaient en eux, des déclics subits et irrésistibles, qui établissaient de vertigineux contacts et les ébranlaient tour à tour ou tous ensemble dans la ronde dansante où se fondait la nostalgie de l'existence séparée. Et le plus haut degré de cet état était atteint quand, assez fort pour maîtriser toute agitation, au delà de tous les troubles et de toutes les émotions, le faqîr, au moi annihilé, n'était plus qu'un pur miroir apte à refléter la réalité divine.

Aboûl Hasan al Noûrî plus que quiconque appréciait ces concerts extatiques. Il n'en méconnaissait cependant pas les dangers pour les novices qui y chercheraient seulement une satisfaction émotive. Mais c'était, à ses yeux, mauvais signe que de rester insouciant à l'audition de la musique, et la plus grande peine pour le gnostique lui paraissait être l'abstention de ce *samâ'* (1). Il faut plaindre, dit Ghazâlî, celui qui ne comprend pas la musique.

(1) Içbahânî, 252 ; Cha'âwî, I, 74.

Un jour, il fit entrer en extase toute une réunion de çoufis en récitant quatre vers. On discutait quelque problème, et Aboû'l Hasan se taisait. Puis, brusquement, il leva la tête et récita :

> *Une tourterelle, soupirante, à l'aube, sur une branche, crie sa plainte.*
>
> *Mes pleurs troublent son sommeil et ses pleurs me donnent de l'insomnie.*
>
> *Quand elle se plaint, pourtant, je ne la comprends pas et elle ne me comprend pas, quand je me plains.*
>
> *Mais je connais sa passion et elle connait la mienne.*

Tous les assistants, l'un après l'autre, se levèrent et s'agitèrent dans une extase cadencée (1).

Noûrî aussi bien devait mourir de cette musique, si l'on peut appeler mort cette plénitude.

La cause de sa mort, dit Aboû Naçr al Sarrâj (2), fut d'avoir entendu ce vers :

> *Lâ ziltou anzilou min widâdika manzilan tatahayyarou al albâb 'inda nouzoulihi.*
>
> *Je n'ai pas cessé de stationner, à cause de ton amour, dans une station où les esprits demeurent égarés.*

C'était pendant une de ces séances de poésie, et de musique, au cours desquelles, comme disait Dzoû'l Noûn al Miçrî, un messager de vérité venait tirer les cœurs vers la Vérité (3). Quand il entendit

---

(1) Sarrâj, *Luma'*, 305.

(2) Ibid. 210 ; Ghazâlî, *Ihya*, l. VIII, trad. angl. Macdonald, J. R. A. S., 1901, p. 717.

(3) Ghazâlî, *ibid.*, p. 719.

ce vers, Aboû'l Hasan al Noûrî se leva, se mit à courir éperdument, arriva sur un buisson de roseaux que l'on venait de couper et dont les tiges basses sortaient du sol. Il se mit à danser sur ce champ de lames tranchantes, jusqu'au petit jour, en répétant sans cesse : « *Lâ ziltou anzilou min widâdika manzilan tatahayyarou al albâb ʿinda nouzoulihi* » et le sang coulait à flots de ses jambes qui se mirent à enfler.

Il vécut quelques jours et mourut. Qu'Allah lui fasse miséricorde, soit content de lui et sanctifie son « secret » ! (1).

---

(1) Sur Aboûʿl Hasan (ou Housayn) al Noûrî cf. notamment : Qouchayrî, *Risâla*, p. 21, et les commentaires d'al Ançârî et al ʿAroûsî ; Hujwîrî, *Kachf*, trad. Nicholson, p. 189-195 ; Chaʿrâwî, *Thabaqât*, I, 74-75 ; Sarrâj, *Lumaʿ*, édit. Nicholson, p. 193, 195, 209, 303, 353, 355, 369, 372 ; Içbahânî, *Hiliya*, t. X, p. 249-255 ; ʿAttâr, *Mémorial*, p. 205 : L. Massignon, *Textes inédits*, p. 51, et *Al Hallâj*, p. 38-40, et passim ; Ghazâlî, *Ihya*, section des coutumes, L. VIII, trad. angl. D. B. Macdonald, « Emotionnal religion », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901 et 1902.

SOUMNOUN L'AMOUREUX, SOUMNOUN LE MENTEUR

Aboû'l Hassan Soumnoûn ibn Hamza al Khawwâç (que Dieu sanctifie son « secret » !) était surnommé l'Amoureux. Il se qualifiait lui-même : le Menteur. Nous ne saurons sans doute jamais pourquoi. Je suppose que son aspiration à l'intégrale pureté de la parole était telle qu'il estimait menteuses et inadéquates toutes les expressions dont il se servait à l'égard de la Réalité.

Le charme de sa parole était célèbre et les hagiographes ont écrit que nul ne savait parler plus finement de l'amour. A tel point, nous le verrons, que les mots sortis de son cœur et de sa bouche provoquaient des catastrophes dans le monde matériel comme dans le monde animé. C'est sans doute parce qu'il avait un sens très aigu de la justesse des mots et de leurs positions respectives dans une phrase qu'il émit un jour une idée quelque peu scandaleuse pour les musulmans soucieux d'une orthodoxie littéraliste et parfois malhabiles à voir les divers plans sur lesquels se meut une pensée subtile et s'établissent les phrases.

On l'avait chargé de remplacer le muezzin pour l'appel à la prière du haut d'un minaret de Bagdad, la Cité de Paix. *Lâ ilâha illâ Allah, Mohammad rasoûl Allah.* Il n'y a de divinité que Dieu et Mohammed est l'envoyé de Dieu, lança-t-il, comme le voulait le rite, aux quatre points cardinaux, en invitant les croyants à venir à la meilleure et à la plus heureuse des œuvres, celle qui admet le fidèle à parler en tête à tête avec la Réalité même.

Quand il redescendit de la tour, on l'entendit qui disait : « O Dieu, si tu n'avais toi-même ordonné l'énonciation de ces mots, je n'aurais jamais, d'une même haleine, accolé Ton nom à celui de Mohammed » (1).

La seconde proposition de la *chahada* lui semblait risquer au moins de réintroduire la dualité après avoir si nettement proclamé l'unité.

Mais à côté de la proclamation de l'unité métaphysique, il y a la voie mystique de l'unification ; et la condescendance divine s'incline pour procurer l'assomption de la créature vers son créateur. C'était la fonction propre de cette *mahabba,* de cet amour réciproque dont parlait si bien Soumnoûn, et qui, par la seule vertu de ses quatre consonnes, faillit d'ailleurs, comme nous le verrons, le conduire au supplice.

Nous savons assez peu de chose de la vie extérieure de Soumnoûn ; mais nous connaissons l'essentiel de son attitude devant la vie. Il fut contemporain du maître Jounayd et mourut (2) quelque

---

(1) Biqâ'î, cité par I. Goldziher, *Revue d'histoire des religions*, II, 263.
(2) 303/915.

temps après ce dernier dans le premier quart du xe siècle de l'ère chrétienne. Peut-être connut-il de près Sarî al Saqathî qui disait : « L'amour n'est parfait entre deux que quand l'un appelle l'autre : O moi ! » Il fut aussi l'ami d'Abou Hamza et d'Al Noûrî. Soumnoûn a donc sa place parmi les çoufis de la grande époque, entre les précurseurs des deux premiers siècles et les théoriciens ou les chefs d'ordre des âges suivants. Le çoufisme, en pleine croissance, en pleine force sinon en pleine maturité, avait nettement pris conscience de soi, mais il ne s'était pas encore organisé en grandes congrégations ni codifié en systèmes. C'est dans ces jours d'entre printemps et été qu'il est sans doute le plus passionnant de l'entendre proclamer, avec une audace dont il s'étonne un peu lui-même, ses foudroyantes découvertes sur le pur amour et l'union déiformante, de le regarder s'essayer aux musiques et aux danses qui deviendront bientôt de ses principaux rites, de le voir prendre forme au sein de groupes à demi fermés, gardant plus ou moins strictement le Secret du Roi, et pourtant, avec certains, surtout Al Hallâj, prêcher avec des cris de jubilation, des virtuosités de style ou des vers rayonnants, des découvertes qui ne se pouvaient guère exposer sans des malentendus parfois tragiques.

Du *taçawwouf*, du çoufisme, Soumnoûn donna deux définitions différentes mais également perspicaces.

Il l'identifie d'abord avec le *faqr* (*faqîr* est un terme courant pour désigner l'initié à la vie spirituelle), la pauvreté qui est aussi la liberté : « Le çoufisme, dit-il, c'est ne rien posséder et n'être pos-

sédé par rien » (1). L'essentiel de la méthode mystique n'est-il pas le plus absolu désencombrement ?

« Le taçawwouf, dit encore Soumnoûn, n'est pas un état ni une durée, mais un signe qui affole et des éclats qui brûlent » (2), faisant allusion sans doute non tant à l'essence de la vie mystique qu'aux instants exceptionnels qui, jalonnant la route, établissent certains contacts par-dessus l'espace et le temps.

Tous les renseignements concordent à nous présenter Soumnoûn comme un homme aimable, souriant et joyeux. Ce n'était pas un saint triste. Il avait d'ailleurs la plus grande confiance dans la miséricorde divine, persuadé que tous les péchés des êtres présents et à venir ne remplissent pas un pli du Manteau de la Magnificence et qu'aux yeux de la Générosité, le pécheur rejoint le dévot (3). Remarquons que de cette dernière considération, il eût pu tirer tout aussi bien : le dévot rejoint le pécheur ; mais il était résolument optimiste.

On semble lui avoir reproché cet optimisme, ou plus exactement une espèce de stoïcisme décidé à nier la souffrance et à trouver que tout est bien du fait même qu'il est. Le stoïcisme est à la fois tout près et très loin de la mystique théocentriste musulmane ou chrétienne du pur amour. Il proclame que rien n'est vil dans la Maison de Jupiter ; qu'il n'y a qu'un unique nécessaire, qu'il est nécessaire (peut-être pense-t-il prudent) de faire le bien sans espoir de récompense. Mais il hésite à rompre le cercle où il s'enferme avec beaucoup de noblesse

(1) Cha'râwî, I, 77.
(2) Hamadhânî, 241.
(3) Içbahânî, X, 311, et 'Aroûsî, comm. Ançâri.

et peut-être quelque orgueil. Le stoïcien se possède, mais ne va pas jusqu'à s'abandonner : il ne se perd pas assez pour se trouver parfaitement. Il lui manque un peu de « folie » et la solide pâte de sa sagesse aurait besoin d'un peu de levain. Les mystiques sont des sages qui savent la nécessité de la folie et ne prennent pas la vertu pour une fin en soi (c'est ce que l'abbé Brémond avait si subtilement mis en lumière et longuement exposé en d'alertes polémiques contre le moralisme).

Est-ce un reproche de ce genre que certains adressèrent, à tort, semble-t-il, à l'aimable Soumnoûn ? « Il était fier d'être toujours content, écrit Mohyieddîn ibn 'Arabî. Il a été impoli avec Allah. Il a voulu braver la puissance divine, éprouvant en lui-même un pouvoir étendu de patience et de satisfaction. Il fut frappé de rétention d'urine aiguë. Il se tordait comme un serpent sur le sable. Braver la puissance divine est une impolitesse, et Dieu éprouve son serviteur pour que celui-ci vienne humblement lui demander la santé. Car l'âme est faite pour demander la santé, comme l'a fait lui-même le plus grand des savants et des sages (Mohammed) » (1).

Etait-ce de lui-même, était-ce de l'ordre du monde que Soumnoûn était trop satisfait ? Il est difficile de trancher la question. Lui-même faisait, au demeurant, partie de l'ordre du monde. Les mystiques pensaient, voulant résoudre les contradictions du monde par un violent rétablissement, que l'insatisfaction de soi, en attendant l'oubli parfait de soi, faisait justement partie de la normalisation cosmique.

---

(1) 'Aroûsî, *natâ'ij.*

Soumnoûn fit un jour un acte d'abandon, en vers :

Je n'ai part en nul sauf Toi. Tel que Tu me veux, éprouve-moi.

Il eut aussitôt sa rétention d'urine, note Al Qouchayrî ; car il avait été prétentieux, ajoute le commentateur Al Ançârî. Dieu l'avait pris au mot, car il avait été trop pressé (1).

Mais Soumnoûn, tout en se tordant comme un serpent sur le sable, ne demandait pas pour autant la santé. Extérieurement tout au moins ; plusieurs de ses compagnons, en effet, le virent en songe en train de gémir et de demander la santé. Ils le lui dirent et il s'en montra très surpris. C'est à la suite de cette consultation onirique qu'il se mit à visiter les *msids* (écoles primaires), disant aux jeunes enfants qui n'avaient jamais péché :

— Priez pour votre oncle le Menteur. »

Sans doute était-il mécontent d'une contradiction apparue entre son conscient et son subconscient. Il faut de même, semble-t-il, rattacher à une expérience onirique l'anecdote rapportée par Al Cha'rawî (2) et construite sur le thème du séjour sur la mer :

« J'ai rencontré un jour, rapportait, selon lui, Soumnoûn, un faqîr qui vivait depuis trente ans assis sur une planche au milieu de la mer. « Raconte-moi, lui demandai-je, la chose la plus merveilleuse que tu aies vue sur la mer. — Une nuit, me répondit-il, s'éleva un vent violent ; la mer

(1) Qouchayrî, 23. 'Aroûsî comm. Ançârî. La rétention aurait duré 14 jours, selon Içbahânî, X, 309.

(2) I, 77.

devint toute noire et l'angoisse de ma solitude entra dans mon cœur. Je demandai à Dieu d'enlever cette angoisse. Et voici que surgit au-dessus des flots un énorme dragon, gueule ouverte. Les vagues me rapprochèrent de cette gueule ; j'y entrai, m'assis sur une dent et y fis une prière avec deux prosternations. Mon angoisse se dissipa aussitôt et je ressentis une satisfaction très grande. »

Soumnoûn se mouvait à son aise d'un monde à l'autre, connaissant les correspondances qui existent entre le spirituel et l'apparent. Il vit un jour un homme de Bagdad distribuer une aumône de 40.000 dirhems. « O Aboû Ahmad, dit-il à son ami Al Moghâzilî qui se trouvait alors avec lui. Vois-tu ce que cet homme a dépensé et quel bien il a fait ? Nous ne pouvons, nous, en faire autant. Mais allons prier à l'écart. Pour chaque dirhem une prosternation. » Et tous deux, ayant trouvé dans quelque verger une place propice à la prière, accomplirent ce jour-là chacun quarante mille prosternations (1).

Certains de ses vers sont fort difficiles à traduire voire à comprendre. Tels ceux-ci, basés sur la racine commune des mots : trouver, exister, s'extasier.

Te trouverais-je avec les sciences, avec l'extase ? Qui te trouverait sans existence apparente ?

Tu m'as réveillé avec la science, puis laissé perplexe, savourant sans rien voir...

Je contemple avec plaisir l'existence et pourtant, angoissé, tantôt je suis présent, tantôt je m'évanouis (2).

---

(1) Qouchayrî, 23. Il s'agirait d'Aboû Ahmad al Kalânisî, selon Içbahânî, X, 311.
(2) Sarrâj, *Luma'*, 250.

Mieux encore ce distique sur le mètre *basîth* au rythme pesant et largement étalé :

Tu m'as fait demander comment j'étais et tout ce que j'ai souffert, privé de ta rencontre.

Ah ! Je ne serais pas si je savais comment j'étais ; et il n'y aurait même pas de « je ne serais pas » si je savais comment je ne serai plus (1).

On le rencontra un jour au bord du Tigre en train de se frapper les mollets et les cuisses avec un bâton. Sa chair se déchirait pendant qu'il chantait ces vers :

J'avais un cœur et je vivais avec lui ; je l'ai perdu dans la tourmente.

Mon Dieu, rends-moi ce que j'ai perdu. Ma patience s'est usée à sa recherche.

Secours-moi pendant que j'ai un reste de vie ; ô toi qui secours celui qui demande secours (2).

Le problème de l'Amour était à l'ordre du jour en ce temps à Bagdad ; il intéressait même, nous l'avons vu, les policiers.

Pouvait-on parler d'amour quand il s'agissait de

---

(1) Texte dans L. Massignon, le *Diwân d'Al-Hallâj...*, 1931, p. 118. Ce distique un peu précieux et assez controversé peut être construit sur le thème des douleurs de l'absence ; il peut aussi sans doute avoir un sens ontologique, équivaloir à peu près à : « ...je n'existerais pas si je réalisais ce que je suis essentiellement à l'origine et je n'aurais même pas conscience de mon inexistence si je réalisais, comme je dois le faire un jour le néant de l'existence séparée. » *Lâ kountou in kountou adrî kaïfa kountou wa lâ lâ kountou in kountou adrî kaïfa lam akoun.*

(2) Cha'râwî, I, 77 ; et 'Aroûsî, comm. Ançârî.

Dieu ? L'absolue transcendance, la non-comparabilité, n'excluaient-elles point toute idée de ce genre ? Quel mot d'ailleurs pourrait, à la rigueur, être admis ? *ahwa,* passion, *chawq,* désir, *houbb,* amour élevé ? Les çoufis, depuis Al Mohâsibî (+243/857) notamment, employaient couramment le mot *mahabba,* amour réciproque, pendant du mot *ma'rifa,* connaissance, gnose (un autre problème fut de savoir lequel l'emportait de la connaissance et de l'amour), et un splendide chapitre du traité d'Al Qouchayrî (+465/1074) est consacré à cette mahabba.

Cette sorte d'égalité établie par l'amour entre l'homme et son créateur paraissait aux théologiens exotéristes une absurdité et un scandale. Dieu avait créé l'homme pour le servir et aussi pour le louer. L'amour n'avait rien à voir dans ces rapports de serviteur à maître, de sujet à monarque.

Mais l'amour est la louange la plus parfaite. Mais le Coran lui-même avait proclamé (en employant justement le mot *houbb*) : « Il les aime et ils L'aiment ». Mais l'expérience religieuse élevait sa protestation contre le schéma scolastique. Les çoufis tinrent fermement les deux bouts de la chaîne (comme le conseille pour un autre problème Bossuet qui fut mêlé à des discussions assez semblables huit siècles plus tard) : la transcendance du Seigneur, la prosternation de l'esclave. L'amour était même un moyen de résoudre le problème ontologique comme le problème mystique : ils le mirent à la source de la création et au principe du « retour ». Par un raffinement de subtilité même, quelques çoufis avaient fait de l'esclave qui n'attend ni

gage ni récompense le symbole du pur amour (dont on peut suivre la filiation depuis Rabi'a al 'Adawiya jusqu'à Fénelon) par opposition à l'homme libre qui travaille pour un salaire (1).

La mahabba se fit admettre au point qu'elle devint à saturation le leitmotiv des poètes quelques centaines d'années plus tard. En attendant, elle conduisit Soumnoûn en prison.

Ghoulâm Khalîl (+275/888), un çoufi adversaire de l'emploi du mot *mahabba,* dénonça Soumnoûn, Abou Hamza, Al Raqqâm, Al Noûrî, Al Chahhâm, Al Jounayd lui-même, le grand docteur, qui prétendaient que l'amour était un moyen de se rapprocher de la divinité. Une femme aurait dénoncé tout particulièrement Soumnoûn pour se venger de ses dédains. Les audacieux furent arrêtés sur l'ordre du calife commandeur des croyants. Le prévôt les semonça durement et leur fit comprendre qu'ils risquaient leur tête. Prudemment, Jounayd, sur qui reposaient les destins de l'école mystique, déclara qu'il n'était qu'un juriste. Soumnoûn s'offrit à la mort sans rien minimiser de sa conviction et de ses habitudes linguistiques. Finalement, le prévôt, ému ou convaincu, les renvoya absous (2).

De cet amour, dont les çoufis des âges suivants, devaient nettement proclamer qu'il était la racine même de l'être, Soumnoûn parlait avec une telle autorité qu'il mérita l'épithète d'Amoureux, al *Mouhibb,* et qu'aujourd'hui encore nous le connaissons sous ce sobriquet.

---

(1) Sarrâj, *Luma'*, édit. Nicholson, p. 420.

(2) L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansoûr*... Paris, 1922, t. I, p. 39 et 192. Cf. ci-dessus, p. 255.

Les lampes de la mosquée Chanousiya se balançaient quand il parlait de l'amour. L'on dit même qu'un jour les multiples godets allongés au bout de leurs tiges d'argent et où une petite mèche brûlait dans l'huile sous les métaux découpés, s'entre-choquèrent et tombèrent en miettes, brisés comme les cœurs qui plaisent à Dieu.

Quand les hommes ne comprenaient pas, les oiseaux descendaient du ciel.

Il parlait un jour de l'amour réciproque entre Dieu et l'homme, dans une prairie, adossé à un arbre comme le professeur à une colonne de la mosquée, un demi-cercle d'auditeurs plus ou moins convaincus devant lui. Interrompant son discours :

— Je ne vois, hélas ! dit-il, personne qui mérite qu'on lui parle de la mahabba.

C'est alors qu'un petit oiseau se posa sur le sol non loin de lui.

— Peut-être celui-ci, dit-il.

Et il continua de parler de l'amour divin en s'adressant à l'oiseau, qui, après avoir manifesté son émotion par une vive agitation, frappa la terre du bec, vomit du sang, et mourut dans un doux tremblement de plumes (1).

Al Hamadzâni rapporte même — mais Allah est le plus savant — que trois hommes et une femme dont il donne le nom (2) moururent en entendant Soumnoûn parler de l'amour. Et pourtant Soumnoûn est classé par le même auteur parmi les maî-

(1) Qouchayrî, 159. 'Attâr, p. 211, place la scène des lampes à Taïf au Hijâz.

(2) Fâthima bint Aboû Bakr al Kattanî.

Cf. *Sakwâ-l-garîb*... de 'Ayn al Qudât al Hamadânî, édit. Mohammed ben 'Abd-el-Jalîl, 1930, p. 234.

tres à enseignement réservé, ne s'adressant qu'à un groupe de disciples capables de le supporter sans danger. Il est vrai que cette mort extatique pouvait être considérée soit comme une preuve de faiblesse, soit aussi comme, au temps voulu, un suprême accomplissement.

Que Soumnoûn disait-il à l'oiseau ? Peut-être des vers comme ceux-ci qui lui sont attribués :

> *Tu as absorbé mon cœur loin du monde et de ses saveurs. Tu es dans le cœur quelque chose d'inséparable.*
>
> *Mes paupières ne peuvent se fermer sans que Tu ne te trouves entre les paupières et la prunelle* » (1).

Ou encore, sur le long mètre *Thawîl* :

> *Si mon œil veilla ou pleura pour un autre que Toi, qu'il n'obtienne jamais ce Bien qu'il a et aura toujours désiré !*
>
> *Et si mon âme conçut sans Toi, qu'elle ne vienne jamais paître aux prés du désir, à Tes côtés, dans le Paradis !* (2).

Ou bien gémissait-il sur la rareté des instants parfaits, sur la difficulté de soulever le « couvercle » dont parle Baudelaire, de saisir l'en apparence capricieuse irradiation divine :

> *La passion semblait guérie, quand, à l'horizon, un éclair aux lueurs incertaines,*
>
> *Comme les franges d'un vêtement de dessous, a lui, sur des hauteurs inaccessibles.*

---

(1) Sarrâj, 250 ; Içbahânî, X, 310.
(2) Trad. Massignon, op. cit., p. 99 ; *Dîwân d'al-Hallâj*, p. 117.

En vain a-t-il voulu fixer du regard l'apparition de cet éclair : ses larmes l'en ont empêché.

Le feu brûle entre ses côtes, l'eau coule de ses yeux (1).

Je soupire passionnément tout le jour ; la nuit, l'amour m'appelle et je réponds.

Nos jours s'en vont, mais mon ardeur grandit sans cesse, comme si le temps de l'amour ne s'écoulait jamais.

J'accepte que tu te détournes de moi, si tel est ton bon plaisir.

Eprouve par ton dédain ma résignation et ma patience, mais laisse-moi du moins suspendu à l'espoir.

Je suis ta rançon ! Ah ! dis plutôt que c'est le malade à mort qui est ta rançon. Pour l'amoureux ardent, l'humiliation est-elle un opprobre ?

Il y a en moi un tel désir de toi que si la pierre en supportait un pareil elle serait fendue comme par un feu violent.

Ton amour s'est insinué dans mes membres aussi intimement que dans l'âme la parole intérieure.

Je ne peux respirer sans que tu sois dans mon souffle et que tu ne circules dans chacun de mes sens (2).

---

(1) Texte dans L. Massignon, Dîwân d'al-Hallâj, III, 117 ; attribution à Soumnoûn incertaine.

(2) Içbahânî, X, 310 et 311.

Soumnoûn attachait une grande valeur à la Parole, à la Poésie et au Chant qui tinrent toujours une si grande place dans les méthodes des çoufis. Quelques-uns de ses compagnons se plaignaient de n'éprouver point de grâces sensibles.

— Nous prions, lui dirent-ils, et nous n'avons aucune douceur dans le cœur.

— Louez Dieu, leur répondit-il, d'avoir orné au moins un de vos organes (la bouche) de sa Citation (1).

Ce qui est à la fois parfaitement sage et parfaitement dans la ligne de la pure mystique.

Et il chantait :

Si je répète ton nom, Monseigneur, ce n'est pas que je risque de t'oublier ; mais c'est que la citation sur la langue est la joie de la litanie (2).

Et le *dzikr*, la citation, la litanie est en effet devenue un des principaux procédés techniques des confréries initiatiques musulmanes.

L'amour a de dures exigences quand on veut « boire à la source ». Mais l'ascèse même peut se chanter sur le gracieux mètre *majzû'l kâmil :*

La vie mondaine m'a cajolé comme si moi, j'ignorais ce qu'elle vaut.

Dieu nous interdit ce qu'elle offre de défendu, et moi, je m'écarte même de ce qu'elle offre de licite.

Elle m'a tendu sa main droite, je la lui ai repoussée, avec sa gauche.

---

(1) 'Aroûsî.

(2) Attribution incertaine ; L. Massignon, Dîwân d'al-Hallâj, p. 151.

Il m'a paru qu'elle était dans le besoin, aussi lui ai-je laissé tout son bien.

Quand donc me serais-je uni à elle, pour que je craigne son dédain ? (1)

Et sur l'exubérant *wâfir :*

Bien que j'aie été rencontré ce soir sous les habits de la pauvreté, sache que je suis déjà plus proche de la liberté la plus abondante !

Ne t'attriste donc pas de me voir dans un état si différent de ma condition d'autrefois.

Mais j'ai une âme et il faudra bien qu'elle meure à la peine, ou qu'elle m'emporte, je te l'atteste, de degré en degré jusqu'au plus haut destin (2).

L'amour a des jeux cruels. Un des vers de Soumnoûn avait, nous l'avons vu, été pris au mot. Une de ses phrases le fut d'une façon encore plus dure.

Sur le tard, Soumnoûn se maria et il eut une fille. Quand celle-ci eut trois ans, il commença à la prendre en grande affection. Une nuit, il vit en songe que le jour de la Résurrection était arrivé et qu'on distribuait des drapeaux à chaque groupe. Et voici qu'on apportait un drapeau magnifique claquant et fulgurant à travers tout l'espace. « A qui ce drapeau ? demanda Soumnoûn. — C'est, lui fut-il répondu, le drapeau des amoureux (3) qui aiment le

---

(1) Attribution vraisemblable à Soumnoûn.
Traduction Massignon, *Dîwân d'Al-Hallâj,* p. 80 et 117.

(2) Traduction Massignon, *Al-Hallâj,* p. 98.

(3) « Tous les amoureux ressusciteront sous mon étendard et tous les beaux sous le tien », dit un vers célèbre d'Ibn al Fâridh.

Seigneur très haut. » Aussitôt Soumnoûn s'élança pour se joindre au groupe, mais quelqu'un le repoussa. « Pourquoi me chasses-tu de ces rangs ? — Parce que ce drapeau est celui des amoureux et que tu n'es pas des amoureux. — Cependant mon surnom est *al mouhibb !* — Sans doute ; mais comme tu as donné tout ton cœur à ta fille, s'écria une voix, nous t'avons exclu de la troupe des amoureux. » Alors Soumnoûn gémit profondément et dit : « Mon Dieu, si cette fille, encore en bas âge, doit me barrer le chemin, ôte-la de devant moi. » Le lendemain, l'enfant tomba du haut de la terrasse et se tua (1).

Châtiment de sa présomption ? Epreuve surnaturelle ? Insuffisant oubli de soi et trop grand attachement à sa propre perfection ? Prémonition onirique et soumission du cœur ? A quoi bon choisir et comment décider ?

Y a-t-il des conflits d'amour ? N'est-ce point « toujours le même amour » ? Mais un terrible paradoxe, parallèle au paradoxe même de l'existence, veut que l'amour, principe et terme de la vie, source de toute joie, soit, dans le contingent, lié à la souffrance qui l'éprouve et à la mort qui l'attire ; symbole de la mort mystique qui unifie l'amour, l'amant et l'aimé.

Un atome d'amour, dit al 'Attâr dans son *Langage des Oiseaux,* vaut mieux que tout ce qui existe entre les deux horizons et un atome de ses peines vaut mieux que l'amour heureux de tous les amants.

(1) 'Attâr, 211. 'Attâr, 83, conte une anecdote analogue à propos d'Ibrahim ibn Adham.

On attribue à Sidna ʿAlî (qu'Allah fasse resplendir son visage) ce hadits *qodsî* où Dieu parle à la première personne et qui résume le cycle en lequel s'abolissent toutes les contradictions :

« Celui qui me cherche me trouve.
Celui qui me trouve me connaît.
Celui qui me connaît m'aime.
Celui qui m'aime, je l'aime.
Celui que j'aime je le tue.
Celui que je tue, c'est à moi de le racheter.
Celui que je dois racheter, c'est moi qui suis sa rançon » (1).

---

(1) Sur Soumnoûn ou Semnoûn, voir Qouchayrî, *Risâla*, p. 23 et les commentaires d'Al Ançârî et d'al ʿAroûsî ; Sarrâj, *Kitâb al Lumaʿ*, édit. Nicholson, p. 250 ; Houjwîrî, *Kashf al mahjoûb*, trad. angl. Nicholson, 1911, p. 137, 190 ; Chaʿrâwî, *Thabaqât al Koubra*, 1925, I, 77, Farideddin al ʿAttâr, *Le Mémorial des Saints*, trad. Pavet de Courteille, 1889, p. 211 ; Aboû Nouʿîm al Içbahânî, *Hiliyat al awliya*, t. X, p. 309-312 ; Makkî, *Qoût al qouloûb*, II, 64.

LES FOUS DE DIEU

Ce n'est sans doute point par hasard que la « folie », l'extravagance, l'humour, le non-conformisme ont un rôle si important dans la religion et la mystique. Il est entendu que beaucoup de saints sont *magis admirandi quam imitandi* et que le commun des hommes, voire des dévots, ne saurait pousser aussi loin qu'eux le manque de sérieux et de tenue. Ce n'est pas par hasard que l'abbé Bremond, humoriste à ses heures, aimait et comprenait si bien les mystiques. Aux humoristes, il avait trouvé un patron : saint Philippe de Néri, qui dansait dans les rues parce qu'il aimait mieux passer pour un fou que pour un saint.

Ne prenant pas au sérieux le « monde », bien des mystiques ont voulu éviter d'être pris eux-mêmes au sérieux, ce qui est parfaitement dans la ligne de l'annihilation.

Certains sont allés très loin dans cette voie. Cet aimable Philippe de Néri, père de l'Oratorio et de l'Oratoire, estimait que le premier pas dans le progrès spirituel est la perte de l'honneur mondain. Il affectait par exemple de tirer vanité d'une pelisse de martre, se rasait la moitié de la barbe, respirait avec délices un bouquet de genêt au cours d'un pèlerinage, plaisantait devant les cardinaux sur les sujets les plus frivoles. Le Pape lui ayant envoyé des seigneurs polonais pour qu'il les édifiât, il les reçut en train de se faire lire un recueil de fables. « Vous voyez que je nourris mon esprit de choses importantes », leur dit-il. Et pas un mot de spiritualité. Un jour, pour lutter contre l'extase, il caresse la barbe d'un garde suisse tandis qu'un cortège solennel apporte les reliques de saint Papias et de saint Maur.

Un capucin quêteur, le bienheureux Félix de Cantalice, le rencontre sur une place et lui demande s'il a soif. « Oui, dit Philippe. — Voyons alors si tu es vraiment mortifié. »

Et, posant sur son épaule un petit baril de vin qu'il rapportait à son couvent, il propose au Père d'en boire à même. Philippe s'exécute, sous les yeux du public. Puis : « Voyons aussi si tu es vraiment mortifié. » Et, retirant son chapeau, il l'enfonce sur la tête du capucin qui poursuit ainsi sa route. (1)

(1) Ses récents biographes, les abbés Louis Ponnelle et Louis Bordet (*Saint Philippe de Néri et la Société romaine de son temps* (1515-1595), déclarent qu'il ne craint pas de se rendre volontairement ridicule « bien persuadé que plus il s'enfonce dans le mépris public plus il progresse en humilité ». L'Abbé Bremond (*Divertissements devant l'arche*, 1930, chapitre III) estime que, chez lui, l'humour ne fait qu'un avec l'humilité : « L'humour, du reste, est encore plus l'oubli que le mépris de soi-même ; l'impossibilité de se prendre au sérieux, et plus encore au solennel. »

A Salamanque, saint Juan de Sahagun guérit un jour un enfant tombé dans un puits. « Au saint ! » se mit à crier la foule. C'était sur la place du marché, devant les maisons couleur de miel de la cité de don Miguel de Unamuno, autre grand non-conformiste ; le saint passant devant un marchand de sardines, saisit son panier suintant, poisseux, et s'en coiffa en souriant, pour qu'on criât : « Au fou ! » (1).

Quant à saint François d'Assise, les *Fioretti* nous ont conservé entre autres l'histoire de frère Rufin auquel celui qui avait prêché les oiseaux, ordonna d'aller prêcher, nu comme il naquit, « avec les seules braies », en pleine église. Les austérités excessives ont troublé leur cerveau, dirent les fidèles amusés. Et voici que François, ému de la rude épreuve imposée à son disciple, arrive lui-même, nu jusqu'à la ceinture, et prend la place de Rufin. Si bien parle-t-il du dénuement spirituel, de la nudité et opprobre de la Passion du Seigneur, que tous pleurent pendant qu'eux se rhabillent.

Les analogues de ce thème semblent au premier abord plus rares au nord du 45° de latitude, et l'on ne voit guère les prêtres contemporains et compatriotes de Bossuet se mettre à danser dans la rue. Gallicans, jansénistes, ultramontains, jésuites, tous apprécient surtout la gravité et le décorum bourgeois. Mme Guyon essaya bien d'apporter de la fantaisie dans la vie spirituelle, mais cela lui coûta cher. Quant aux excentricités des convulsionnaires du XVIIIe siècle, réaction aussi bien contre le refoulement grandiose de Port Royal que contre la frivolité voltairienne, elles tiennent plus de la parodie

(1) André Corthis, *Pèlerinages en Espagne*, 1930.

et de la névrose que de l'authentique « folie ». De même, les outrances ou les fantaisies de certaines sectes sont en contraste savoureux avec l'ordinaire sévérité du protestantisme.

LES MALAMATIS

En Orient, les originaux ne manquent pas ; et nous trouvons d'abord une catégorie de saints qui font profession de mauvaise renommée et de non-conformisme. Noldeke a publié dans les Actes des saints syriaques, l'histoire d'un jeune homme et d'une jeune fille qui appliquaient à la lettre le conseil : « Parfumez-vous quand vous jeûnez ». Chastes en fait, ils menaient en apparence la vie de danseurs débauchés. Outre la volonté d'être sans paraître, peut-être y avait-il chez eux, à l'origine, un amour sensuel violemment sublimé.

Dans les peuples d'islam (milieu où la pression sociale est particulièrement grande), certains mystiques érigèrent en système « la voie du blâme » (*malâm*), la méthode exactement opposée au pharisaïsme.

Le célèbre cheikh Aboû Yazîd al Bisthâmî (qu'Allah sanctifie son « secret » !), qui conseillait, pour atteindre la perfection, de se promener dans les souks en distribuant des noix aux gamins en échange de gifles, ne se faisait pas d'illusion : « Les plus éloignés de Dieu, disait-il, parmi les dévots, sont ceux qui parlent le plus de Lui... (1) Les gens les plus séparés de Dieu sont les ascètes par leur ascèse,

(1) Abou Naçr al Sarrâj, *Kitâb al Luma'*, édit. Nicholson, p. 223.

les dévots par leur dévotion, les savants par leur science » (1). De même, Aboû Ya'qoûb Yoûsouf ibn Housayn al Râzî, le cheikh de Ray et des montagnes (X[e] siècle), dont la méthode était la destruction de l'honneur, l'abandon de l'apparence et la recherche de la sincérité : « Les gens qui vitupèrent le monde sont ceux qui l'aiment le plus. Ils font de ce blâme un métier ; et quel métier ! » (2).

Et Aboû 'Otsman al Hayrî al Nisâboûrî professait : « L'homme n'est parfait que quand le don et le refus, l'humiliation et l'honneur, sont devenus pour son cœur choses égales... Il faut être orgueilleux avec les riches et humbles avec les pauvres... Un orgueil bien placé est une humilité. « C'est sans doute dans un esprit analogue que le doux Yahya ibn Mo'âdz al Râzî, après avoir porté des vêtements rapiécés, finit, dans sa vieillesse, par se vêtir de soie et d'étoffes fines (3).

Le chef de l'école passe pour avoir été Aboû Çâlih Hamdoûn ibn Ahmad al Qaççâr, de Nisâboûr. Il savait que la conscience du plus honnête homme est loin d'être translucide pour le regard de Dieu et que le transcendant amour est seul justificateur. Il conseillait de ne pas s'hypnotiser sur le péché, mais de se confier à la Miséricorde et à la Grâce. Les malâmatîs n'ont en vue que le bien, dit à son sujet le commentateur 'Aroûsî ; mais la méthode est scabreuse. Le danger est en effet de dévier en molinisme ou en antinomianisme. Les derviches gyrovagues, les

(1) Mounâwî, Bibl. Nat. Man. Arabe 6490, fol. 122.
(2) Cha'râwî, *Thabaqât al Koubra,* I, 77.
(3) *Luma'*, 188.

kalenders de l'Orient (1) ne se sont pas toujours fait faute d'y tomber, érigeant, comme certains illuminés d'Occident, leurs caprices et leurs désordres très humains en inspirations transcendantes et catégoriques de l'Esprit. Le vrai malâmatî, non seulement évite le mal, mais montre, nécessairement, plus de discrétion.

Jeûnant portes closes et priant en secret, les malâmatîs apportent un souffle frais dans une société où les scribes et les docteurs de la loi se complaisent dans leur justice et savent que toutes les récompenses attendent leur vertu en ce monde et en l'autre. Ils ne prennent pas au sérieux l'échelle humaine des valeurs et se plaisent, parfois non sans excès, à l'ébranler avec humour. Un écueil plus subtil encore était, en heurtant l'opinion courante, de lui attacher par cela même trop d'importance. « Le vrai derviche, note Houjwîrî (2), ne s'occupe pas de l'opinion des hommes ; il est indifférent à leur blâme autant qu'à leur approbation ». Il n'en reste pas moins que la méthode souligne un des grands obstacles au développement spirituel, pourvu que le malâmatî ne s'excepte pas lui-même de son malâm. Le blâme des hommes est souvent un signe de l'approbation divine.

La voie du blâme rejoint d'ailleurs non seulement la via negativa mais aussi la théorie théocentriste du Pur Amour qui vise tout autre chose que la culture morale du moi et l'obtention de récompenses même célestes.

---

(1) Sur les Kalenderiya et les Melamiya des temps modernes, hostiles aux gouvernements et peu orthodoxes, voir Le Chatelier, *Les Confréries musulmanes du Hedjaz*. 1887. p. 253.

(2) *Kachf al mahjoûb*, ch. VI, trad. angl. Nicholson, p. 62.

« Il n'existe pas, disait Al Hallâj, (1) d'impiété qui ne recèle de la foi, ni d'obéissance qui ne recèle une désobéissance... Prétendre Le connaître est ignorance ; persister à Le servir est irrespect ; se défendre de Le combattre est folie ; se laisser duper par Sa paix est sottise ; discourir sur Ses attributs est divagation... L'impiété et la foi diffèrent en tant que dénomination ; mais nulle différence entre elles quand il s'agit de la Réalité... L'apparence de la Loi est impiété déguisée, et le fond réel de l'impiété est connaissance manifeste ». Dieu est au delà de toutes les formules, au delà du oui et du non, et l'amoureux de Dieu n'attend d'autre récompense que le supplice et l'annihilation.

Le comble du « malamatisme » est représenté par ce saint qui souhaite (et y réussit) être mis à mort pour impiété (2).

MAHBOUL, MAJNOUN, MAJDZOUB

Le respect que les foules orientales ont pour la folie, au mystère non élucidé, les porte parfois à vénérer de vulgaires malades, de simples idiots ou de purs farceurs ; mais aussi à apprécier comme il convient la poésie, l'inspiration, l'impulsion du mo-

(1) *Akhbâr al-Hallâj*, édit. Massignon, 1936, p. 69, 80, 85 et 97.

(2) La qualification de malâmati n'a pourtant pas été appliquée à Al Hallâj. Le terme s'emploie d'une façon générale pour les mystiques qui s'attachent à cacher leur sainteté, d'une façon plus particulière à l'école de Hamdoûn al Qaççâr.

Chez le théoricien du çoufisme Mohyiddin ibn ʿArabî, les malâmatîs constituent le cinquième degré de la hiérarchie ésotérique. Cf. Abdul Hadi, *El Malâmatiyah*, dans *La Gnose*, mars 1911, et *Le Voile d'Isis*, octobre 1933.

ment, la spontanéité (1). Ce mendiant à demi-nu qui s'en va, marmottant des paroles confuses, n'est pas appelé *mahboûl* par beaucoup sans raison. Pourtant certains le vénèrent, tolèrent ses fantaisies, croient à sa *baraka*. Il peut être *majnoûn*, possédé par un *jinn* ; s'il devient furieux, on l'internera au *mâristân* et on le battra avec de gros roseaux légers faisant plus de peur que de mal, car on peut craindre les *jnoun*, mais on n'a pas à les vénérer particulièrement. Il peut aussi être un *majdzoûb*, un attiré, jouet passif de l'attraction divine, dont l'esprit est au ciel, absorbé dans le monde des Réalités, tandis que son corps est encore en retard sur la terre. Il représente à sa façon l'aspect passif de la vie mystique, la primauté de la grâce, de la *jadzba* qui vaut tout le travail des hommes et des génies. On l'admirera jusque dans ses excentricités ; on ne lui en voudra pas de négliger les ablutions rituelles et de mal observer les règles. Peut-être est-il l'un des saints cachés dont la vertu empêche le monde de crouler, par la bénédiction desquels tombe la pluie, germent les plantes, sont grâciées les créatures. Peut-être, quand il disparaît au désert, est-il nourri par les lions, épouillé par les oiseaux durant son sommeil. *Allahou a'alem,* Dieu en sait plus que nous à ce sujet.

---

(1) L'abbé Delille était plus poète peut-être dans sa vie que dans ses vers. A l'ambassade de France à Constantinople, on lui interdisait, pour sa santé, le café ; il allait en boire en cachette avec le janissaire chargé de le surveiller ; ce janissaire, semoncé, déclara qu'il ne pouvait contrarier ce doux insensé. L'abbé, dit-il, parle aux étoiles et au soleil dans un langage compliqué, « il y a toujours pour lui dans la barque, d'autres personnes que moi et les rameurs », il est bon, fait l'aumône au premier venu, caresse les chiens les plus méchants ; c'est une œuvre pie que de lui obéir. Artaud de Montor, *Histoire... du comte d'Hauterive*, 1839, p. 53.

Dans bien des cas, il y a un curieux mélange, difficile à analyser, de poésie mystique et de dérangement cérébral.

Sans doute le non-conformisme intégral se confondrait-il avec la schyzophrénie. Sans doute la sainteté ne consiste pas seulement à pousser l'amour de la retraite et le dégoût de la société humaine jusqu'à passer une partie de sa vie dans les arbres ou dans l'eau, comme faisait, paraît-il, sainte Christine l'Admirable, à vivre enfoncé dans la mer jusqu'au cou, ou bien dans une jarre ou sur une colonne comme plusieurs anachorètes chrétiens ou musulmans des temps héroïques.

Mais il y a autre chose. Toujours, à côté de la norme vulgaire et jugée partiellement mauvaise ou imparfaite, à côté de l'antinature perverse et morbide, l'humanité a cherché autre chose. L'humanité et peut-être tous les êtres, puisque saint Paul entendit le gémissement des choses qui aspirent à la plénitude. Il s'agit de transcender la contradiction métaphysique qui s'avère mystérieusement entre la vie et l'être, entre le multiple et l'un, le contingent et l'absolu, les conséquences et le principe. Problème angoissant, toujours posé, jamais résolu sinon par un saut dans l'inconnu. En face de la raison prosaïque et qui renonce à chercher, la « folie » qui a buté sur l'angoisse, apparaît comme une sorte de solution désespérée et le paradoxe comme une suprême ressource.

Dans son épopée mystique, Jalâladdîn al Roûmî, parle d'un bouffon qui, après avoir eu neuf femmes sérieuses, lesquelles ont mal tourné, épouse une prostituée. « Et moi, s'écrie le fondateur des derviches tourneurs, j'ai aussi beaucoup éprouvé la raison ;

dorénavant je vais chercher un champ où la folie puisse vaguer à l'aise » (1). « Quand l'amour atteint l'emporium de la folie, dit le poète indo-musulman, mystique et sceptique, al Faizî, il bâtit dans le désert des arches triomphales avec les sables mouvants » (2).

Le mystique est plus ou moins « fou », car il prend au sérieux certaines choses dont les autres se désintéressent et il ne peut prendre au sérieux tout ce qui fait et doit inévitablement faire l'armature des règles humaines. Il prend certaines choses au tragique et d'un cœur léger toutes les autres. Il aime et fait ce qu'il veut. Et quand il est parfaitement libéré, le tragique même se transforme en aisance ailée, en joie aérienne, en allègre fantaisie. Il joue le jeu de la vie en la dominant. « D'où viens-tu, demandait-on à la sainte Râbi'a ? — De l'autre monde. — Et où vas-tu ? — Dans l'autre monde. — Que fais-tu dans ce bas-monde ? — *Je me joue de lui* ». Et comme on lui demandait de préciser : « Je mange son pain, dit-elle, et j'accomplis les œuvres de l'autre monde » (3).

Le mystique a une conscience aiguë de l'impermanence et de la vacuité du contingent. Il ne peut avoir que de gentils sarcasmes pour les autres (et pour lui-même) quand ils croient pouvoir s'arrêter en route, s'installer en quelque provisoire dérisoire qu'ils prennent pour un acquis définitif, dans une valeur relative qu'ils prennent pour un absolu. On raconte que Jésus, fils de Marie, rencontra sur une

(1) *Mathnawi.*

(2) H. Blochman, *The Ain-i-Akbari...* translated from the original persian, Calcutta, 1873, t. I, pp. 554 seq.

(3) 'Attâr, *Mémorial,* trad. Pavet de Courteille, 1889, p. 62.

montagne un vieillard qui vivait en plein air sans abri contre le chaud et le froid. « Pourquoi ne te construis-tu pas une maison ? lui demanda-t-il. — O Esprit de Dieu, dit le vieillard, des prophètes avant toi m'ont prédit que je ne vivrai que 700 ans ; ce n'est donc pas la peine de m'installer » (1).

UN RENVERSEMENT DES VALEURS

La maxime que la sagesse de l'homme est folie pour Dieu ne signifie pas l'apologie de la schyzophrénie et de la psychasténie mais affirme la nécessité d'un renversement des valeurs, conséquence de la mort mystique, plus âpre et plus complet que celui préconisé par Nietzsche, d'une perpétuelle remise au point de la conception du monde (que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme ?), d'un relativisme qui est la Raison même, car « si le fou persistait dans sa folie il deviendrait sage », dit William Blake (2). La sagesse des ignorants est la folie des initiés et la sagesse des hommes est la folie des anges. De même qu' « il faut des hérétiques » pour maintenir l'orthodoxie, il faut de la folie pour contrôler la raison.

Les extravagants, qu'ils soient mystiques ou poètes, par cela même qu'ils sont en marge de la vie commune, contribuent à empêcher celle-ci de se scléroser. Conformisme et non-conformisme sont à la fois nécessaires comme la force de gravitation et la force centrifuge. Sans l'un, la société s'effrite,

---

(1) Çafoûrî, *Nazhat al majâlis*, p. 69.

(2) *Mariage du ciel et de l'enfer*, trad. Pierre Berger, (W. Blake, *Premiers livres prophétiques*, 1927, p. 62).

sans l'autre elle pourrit. Mais quel savant sociologue, quel habile politicien, connaîtra jamais le dosage ?

Dans le cosmos, paradoxe lui-même si criant que les physiciens et les mathématiciens calculant les probabilités théoriques, déclarent son existence peu vraisemblable, celui qui n'accepte pas la marche du monde, telle qu'il la voit, joue son rôle à côté du philosophe qui déclare que tout est bien.

Le monde et la société sont d'étonnantes conventions et de prodigieux « mensonges » ; il faut bien que quelqu'un s'en aperçoive et crie sa stupéfaction. De cette convention le fou morbide s'évade par en bas, par déficience, parce que son métabolisme laisse à désirer ; le « fou de Dieu » s'échappe par en haut. Entre les deux, il peut y avoir parfois des ressemblances ; des traits vraiment pathologiques peuvent exister chez d'authentiques mystiques ; et des malades peuvent avoir des éclairs de génie ; mais l'axe n'est pas le même et le dosage change tout.

A ces frontières parfois contestées, des cas troublants se présentent. Mais la vraie « folie » ne se contente pas de se dévoiler contre un aspect du monde ; elle cherche le centre immobile qui permet l'universel mouvement.

Je suis devenu fou. Un fou dort-il jamais ?
Peut-il savoir où se trouve le sommeil.
Allah ne dort pas, il est au-dessus du sommeil.
Sache que le fou d'Allah, avec Lui, veille (1).

Il ne suffit pas de nier, il faut dépasser, transcender. La vraie « folie » n'est la voie de la vie spirituelle, ne devient une forme supérieure de l'ac-

(1) Quatrain attribué à Jalâladdin al Roûmî. Traduction inédite de Macit Mehmet.

tivité raisonnable que si elle vise, au delà de la connaissance discursive, une connaissance possédante, savoureuse et unitive, pour parler la terminologie de M. Blondel, dont un disciple oriental écrivait par exemple : « La volonté de l'homme passe le monde et l'homme ; l'ordre naturel tout entier est la série des moyens qu'elle traverse et comme des aliments qu'elle assimile en sa fonction d'intussuception universelle ; elle n'est vraiment elle-même et pleinement libre que lorsque « révoltée » contre la tyrannie extérieure ou intérieure des passions individuelles ou des contraintes sociales, repoussant tout « conformisme » qui la tiendrait enfermée dans l'enceinte des phénomènes, elle appelle l'Etre absolu, l'Unique nécessaire qu'elle cherchait à travers les objets partiels et les choses provisoires, veut Celui qui voulait en elle comme en toutes les volontés raisonnables, et attend de l'union à son principe l'apaisement de son inquiétude et le salut » (1).

LA « FOLIE », SEL DE LA TERRE

Les traités de çoufisme et les recueils hagiographiques musulmans foisonnent d'anecdotes sur ces « fous de Dieu », solitaires, subtils, paradoxaux, initiés, juges de la réalité qu'ils regardent de loin.

Parmi les premiers çoufis, un des plus remarquables fut assurément Dzoû'l Noûn al Miçrî, auteur de la théorie des « états » et « stations » de l'itinéraire mystique. Cet Egyptien du IXe siècle voyagea comme nous l'avons vu, dans les déserts et les montagnes

(1) Nurettin Ahmet, *Conformisme et révolte ; esquisse d'une psychologie de la croyance*, 1934.

de son pays, de Syrie et de Palestine, à la recherche des anachorètes, parmi lesquels il rencontra un certain nombre de « fous ». Le thème général est le suivant : Miçrî rencontre dans une solitude un personnage étrange avec lequel il a une brève conversation aux répliques acérées, qui lui récite quelques vers et lui donne un « conseil » condensé en une phrase courte aux arêtes vives que le visiteur emporte, pierre précieuse, dans son âme. Parfois le personnage meurt subitement en récitant un vers, dans la plénitude de son « instant ».

Dzoû'l Noûn entendit un jour sur une montagne quelqu'un qui s'écriait : « O Toi que le cœur s'habitue à citer, Tu es Celui que je désire entre tous. Les nuits s'écoulent et le temps s'anéantit, mais ton amour est toujours jeune en mon cœur ».

Suivant la direction de la voix, Dzoû'l Noûn trouva un jeune homme sur le visage amaigri et hâlé duquel persistaient les traces d'une grande beauté. Il paraissait égaré. « Je le saluai, rapporte le voyageur ; il me rendit le salut, puis, figé, se mit à psalmodier ces vers :

> *J'ai rendu mes yeux aveugles pour ce monde et sa parure. Mon esprit et Toi ne pouvez plus me quitter. Quand je Te cite, du commencement jusqu'à la fin de la nuit, mes yeux s'emplissent de larmes. Et mes paupières ne peuvent se fermer sans que je Te voie entre ma prunelle et ma paupière.*

— O Dzoû'l Noûn, poursuivit-il, pourquoi recherches-tu les fous ? — Es-tu fou ? — On le dit. — Une question ? — Dis. — Dis-moi ce qui t'a fait aimer la solitude. — Mon amour pour Lui m'a égaré,

mon désir m'a agité, ma passion m'a rendu solitaire. »

Une autre fois, Miçrî, rencontre, en Syrie, un jeune homme qui prie sous un arbre, dans une prairie, et le salue par deux fois sans qu'il réponde. Enfin, le jeune homme écrit, sur le sable, un vers signifiant qu'il ne faut ouvrir la bouche que pour citer le nom de Dieu. Dzoû'l Noûn réplique de la même façon qu'il ne faut écrire que ce dont on aura lieu d'être satisfait le jour du Jugement. Et le jeune homme, poussant un grand cri, tombe mort (1).

Dans une vallée palestinienne, Miçrî entendit une voix qui criait : « O Toi dont les bienfaits ne se comptent pas, ô le Maître de la générosité et de la permanence, donne à mon cœur de se promener dans ta grandeur et fais que mon attention s'attache à ta subtilité, ô Subtil ! Préserve-moi du chemin des tyrans, ô Prévoyant ! »

« C'était, raconte al Miçrî, une femme sèche comme un bâton brûlé, fondue par les privations, couverte d'une étoffe de laine et d'un voile de poils. « Le salut sur toi, lui dis-je. — Sur toi le salut, ô Dzoû'l Noûn. — Il n'y a de divinité que Dieu ! Comment connais-tu mon nom ? — C'est que le Bien-Aimé m'a dévoilé son secret et a levé de sur mon cœur le rideau de l'aveuglement. (Elle connaît tout en Dieu). — Je ne veux point interrompre ton oraison. — Je t'implore, ô maître de la lumière et de la splendeur, d'éloigner de moi les maux qui m'enserrent, car je suis effarouchée de la vie.

« Et elle tomba morte. Comme je demeurais devant le corps, plein de perplexité, une vieille arriva et

(1) Yâfi'î, *Rawḍh,* p. 49 et 30.

me dit : « Je suis sa mère. Depuis vingt ans, les gens disent qu'elle est folle. Ce qui l'a tuée, c'est le désir ardent qu'elle avait pour son Seigneur. »

Et Al Yâfi'î, qui rapporte l'anecdote dans son *Rawdh* (1), cite ce vers :

> *Ils ont dit : tu es devenu fou par l'amour de celui que tu aimes. Je leur réponds : La saveur de la vie est pour les fous.*

C'est également la doctrine du pur amour indifférent aux récompenses de ce monde et de l'autre, qu'enseignent à Dzoû'l Noûn une jeune fille folle de la région d'Antioche, une femme rencontrée dans le désert de Banou Israël, un vieillard hirsute qui habite une grotte du Liban, une fille couverte de haillons en poils de chèvre qui marche sur le rivage de la mer... (2)

'Athâ avait acheté une jeune esclave, au marché, sept dinars seulement parce qu'elle était majnoûna. La nuit, il l'entendit prier ainsi : O mon Dieu, par ton amour pour moi, donne-moi ta grâce ! » Elle est folle, se dit-il. Il faut dire : « Par mon amour pour toi... » Mais elle : « S'Il ne m'avait pas aimée, Il ne m'aurait pas réveillée pour prier pendant qu'il te faisait dormir ». Après avoir évoqué ses souffrances d'amour, elle ajouta à voix haute : « O mon Dieu, les relations entre moi et toi étaient secrètes. Maintenant que les créatures les connaissent, prends-moi vers toi ». Et, poussant un grand soupir, elle mourut (3).

---

(1) P. 53.
(2) Ibid., p. 56, 57, 53 ; Sarrâj, *Maçâri'*, p. 180.
(3) Yâfi'î, 51.

Les çoufis de cette époque ne répugnaient pas à interroger les malades des asiles et à chercher la pierre fine dans la gangue de leurs discours incohérents. « Nous vîmes au Mâristân, raconte Ibn al Qouçâb, un garçon très atteint qui criait à tue-tête et éveilla notre intérêt. « Regardez-les, disait-il, vêtements brodés, corps parfumés. Le mensonge, ils en ont fait une marchandise ; la folie, ils l'ont prise pour métier. A la science, ils ont complètement renoncé ; ils ne sont plus des gens parmi les gens. — Connais-tu la science ? lui demandâmes-nous. — Parfaitement. Ma science est considérable. Vous pouvez m'interroger. — Qui est prodigue ? — Celui qui vous donne la subsistance alors que vous ne valez pas la ration d'une journée. — Quel est le moins reconnaissant des hommes ? — Celui qui a évité un malheur, a vu ce malheur chez autrui et à qui cela n'a pas servi d'avertissement pour fuir les futilités. « Il nous cassait le cœur et nous lui posions d'autres questions encore. « Quelles sont les qualités les plus appréciables ? — Le contraire de ce que vous êtes ! » Il se mit à pleurer en disant : « O mon Dieu si tu ne me rends pas ma raison, rends au moins la liberté à ces mains enchaînées pour donner une gifle à chacun de ceux-ci » (1).

'Abdalwâhid ibn Zeid souhaita connaître qui serait son voisin dans le paradis et il lui fut dit : « O 'Abdalwâhid, tu auras pour voisine Mimoûna la noire. — Et où est-elle, cette Mimoûna la noire, continua-t-il à demander avec plus d'audace que de discrétion. — Chez les Banou-Un Tel, à Koûfa. « Il se rendit donc à Koûfa et se renseigna sur Mimoûna.

(1) *Ibid.*, p. 47.

C'était, lui dit-on, une folle qui faisait paître des moutons du côté du cimetière. Il la trouva en train de prier. Le troupeau paissait tout seul et cela était d'autant plus merveilleux que les moutons étaient mélangés de loups et que les loups ne mangeaient pas les moutons et que les moutons n'avaient pas peur des loups. Voyant venir l'étranger, elle interrompit sa prière et lui dit : O fils de Zeid, va-t-en ; le rendez-vous n'est pas aujourd'hui, mais demain. — Que Dieu te fasse miséricorde ! qui t'a dit que je suis Ibn Zeid ? — Ne sais-tu pas que les âmes sont des soldats armés : celles qui se sont connues se rapprochent et celles qui se sont opposées s'écartent (1). — Donne-moi un conseil. — Etonnant, ce prédicateur qui demande à être prêché ! J'ai appris ceci : chaque serviteur de Dieu à qui il a été donné quelque chose et qui en réclame encore, Dieu lui enlève l'amour de la retraite : c'est l'éloignement après la proximité, après l'intimité l'exil ».

« Comment se fait-il, demande alors Ibn Zeid, que ces loups fassent si bon ménage avec ces moutons ? — J'ai amélioré mes rapports avec mon Seigneur et mon Seigneur a amélioré les rapports entre les moutons et les loups » (2).

Avec son allure envoûtante de rêve, l'histoire suivante, qui nous promène de fou en fou, est assez caractéristique.

Aboû 'Abdallah al Iskandari raconte : Je vagabondais sur le mont Louqam à la recherche des saints et des saintes et Dieu m'en fit rencontrer plusieurs. La première personne que je trouvai était

---

(1) Hadits d'influence platonicienne. Cf. ci-dessus, p.
(2) *Rawdh*, p. 47.

une femme et je me dis que j'aurais mieux aimé voir un homme. Elle me dit alors, devinant ma pensée : « O Aboû 'Abdallah, je n'ai jamais vu homme plus étonnant que toi, qui veut rencontrer des hommes alors qu'il n'est pas arrivé à la hauteur des femmes. — Quelle prétention ! — Les prétentions ne sont blâmables que lorsqu'elles sont sans preuve. — Quelle preuve as-tu ? — Il est à moi à mon gré car je suis à Lui à son gré.

Aboû 'Abdallah, désireux de preuves plus tangibles, demanda un miracle : que la sainte lui fournît sur-le-champ un poisson frais ct frit. Mais sa grossièreté lui attira une réprimande. « Pourquoi ne Lui demandes-tu point une aile de désir pour voler comme je vole, moi ? »

Et elle partit à travers l'espace, cependant que lui, contrit, criait : « Par Celui qui t'a donné et m'a refusé, par Celui qui a été généreux avec toi, sois généreuse avec moi : fais pour moi une prière ! »

Mais la femme avait sur le cœur la première pensée du voyageur.

— Je croyais que tu ne voulais que de la prière des hommes. — S'il n'y a pas de prière pour moi, donne-moi au moins un regard, dit Aboû 'Abdallah qui, recourant à la poésie, se mit à réciter :

> *Arrête-toi ! Que ta beauté me gratifie d'un regard. Ou bien laisse-moi errer près de ta splendeur et dis à la caravane : « Celui-ci est notre prisonnier ; ayez des égards pour lui ». Envers celui qui désire, acquitte-toi quelque jour par un regard, car la reconnaissance est une de tes qualités.*

A quoi elle répondit, toujours du haut des airs :

— Le danger que je cours est plus pressant que de te regarder.

Mais lui tenait à son idée :

— Et la prière ? Il me la faut.

— Demain tu rencontreras celui qui fera pour toi la prière.

Le lendemain il vit un homme qui se traînait par terre et il se dit : C'est peut-être celui-ci.

— Oui, Aboû 'Abdallah, c'est moi.

— Eh bien ! vas-tu me donner cette prière ?

— Il faut que tu arrives au stade des *majânîn* (des fous). Hier, n'as-tu pas reconnu Rihâna al Koûfiya ?

Le lendemain encore, il rencontra un homme qui récitait le Coran avec une voix magnifique. C'était encore un fou (1).

Arrêtons-nous ici. L'on pourrait multiplier les anecdotes analogues où sont mis en scène des mystiques arrivés et restés à la station des *majdzoûbîn* et dont la folie confond la raison des gens sains. Cha'râwî connut en Egypte Ibrâhîm le Nu, qui interpellait les gens par leur nom sans les connaître, se livrait à des incongruités, montait en chaire tout nu en prononçant des phrases incohérentes, mais dont la voix était si douce qu'on ne pouvait plus le quitter (2). Un autre Egyptien du XVIe siècle, 'Abdarrahman al Majdzoûb (3), s'était émasculé lui-même au début de sa vocation. Il se tenait, été comme hiver, accroupi sur le sable, gardait le silence trois

(1) *Ibid.*, p. 54.
(2) *Thabaqât al Koubra*, II, 129
(3) Ibid., II, 127. Son homonyme vécut à Meknès au XVIIe siècle et composa des distiques où il mêla curieusement la satire, la sagesse et la folie. Cf. H. de Castries, *Les gnomes de Sidi 'Abderrahman el Medjedoub*, 1896.

mois, parlait, pendant trois mois, en souriant, un langage enfantin, et était si dépersonnalisé qu'il disait, quand il avait faim : « Donnez-*lui* à manger » ; quand il avait soif : « Donnez-*lui* à boire ».

Aboû Bakr al Chiblî, l'un des plus importants çoufis de la première moitié du X° siècle, à Bagdad, poète à l'esprit enthousiaste et un peu agité, au langage pittoresque et à la personnalité assez complexe, était sujet à de fréquentes extases et à des manifestations exubérantes dans lesquelles les maîtres voyaient plutôt des signes de faiblesse et d'imperfection. Il aimait les gestes d'une symbolique extravagance. Il mendiait pour sa famille et distribuait l'argent aux pauvres ou le jetait à l'eau. Il brûlait de beaux vêtements. On le vit allumer un morceau d'ambre et en parfumer la queue d'un âne, pour signifier sans doute que toute chose étant un signe de la divinité, pareillement admirable et pareillement nulle, avait droit à sa vénération.

Un jour, en état d'ébriété mystique, il pénètre sans permission chez al Jounayd, le grand maître çoufi de l'époque, qui était avec sa femme. Celle-ci veut se retirer ; mais son mari lui dit : « Tu peux rester, il est ivre et n'a pas conscience de ta présence ».

Chiblî donne alors à Jounayd une petite gifle et chante ces vers :

Ils m'ont accoutumé à l'union et l'union est douce. Puis ils m'ont repoussé et l'éloignement est pénible. Ils m'ont imputé mon grand amour à crime. Mais ce n'est pas un crime. Non ! aussi vrai que l'amoureux doit se soumettre quand il rencontre l'objet de son amour, le Bien-Aimé peut seulement payer en aimant.

— C'est bien cela, ô Aboû Bakr, dit Jounayd. Et Chiblî tombe évanoui. Quand il revient à lui, le maître dit à sa femme : « Retire-toi, maintenant il redevient lucide » (1).

Al Chiblî devait mourir en récitant toute une nuit ces vers magnifiques :

Koullou baytin anta sâkinouhou ghairou mouhtâjin ilâ as sourouji.

Wajhouka'l ma'moûlou houjjatounâ youma ya'tî an nâsou bi'l houjaji.

La maison que tu habites n'a pas besoin de flambeau.

Ton visage espéré sera notre preuve le Jour (du Jugement) où les gens s'affubleront de preuves (2).

Il avait été interné lui-même quelque temps au mâristân (en partie peut-être afin d'éviter une condamnation pour hérésie). « Lors du supplice d'al Hallâj, écrit M. Louis Massignon (3), il vint, dit-on, l'insulter, le traitant de possédé, et, pour justifier ses palinodies ,il se mit à affecter, jusqu'à sa mort, un genre de vie singulier qu'ont adopté depuis bien des mystiques musulmans : prendre, tout en restant parfaitement responsable et lucide, les attitudes et les gestes d'un déséquilibré, pour attirer les curieux sans avoir à craindre la police, et pour leur dire, en feints écarts de langage, des vérités mystiques : sorte de « fou de cour » au service du grand public des croyants ».

(1) *Rawdh*, p. 179, et Ibn Khallikân, trad. angl. de Slane, I, 512.

(2) Aboû Naçr al Sarrâj, *Luma'*, édit. Nicholson, p. 209. Les vers sont empruntés au poète profane 'Abd al Samad ibn al Mou'adzdzal. Cf. Massignon, *Hallâj*, 314 et *Dîwân d'al-Hallâj*, 110.

(3) *Hallâj*, 42.

UN RAPPEL A L'ORDRE

Ce n'est pas sans raison que le Bouffon avait un si grand rôle dans les cours d'autrefois. C'était sa folie qui rappelait à l'ordre, qui remettait péremptoirement tout et tous à leur place, qui proclamait la « Vérité » (1). Ce n'est pas non plus sans raison que le Bouffon, le Fou (2), a un si grand rôle dans les liturgies populaires traditionnelles telles que certaines danses des épées que l'on observe encore aujourd'hui dans des villages d'Autriche, d'Allemagne, d'Espagne, d'Italie, d'Angleterre et dans un hameau de France (3). C'est généralement le Fou qui est mis symboliquement à mort et ressuscité. C'est le Fou qui tient alors le rôle du Christ, si l'on peut dire. (Le Christ lui-même costumé en bouffon de Carnaval par les soldats du prétoire n'était-il

(1) « Ne dit la vérité que l'enfant ou le fou », dit un proverbe marocain. — Bahloûl, le fameux bouffon d'Hâroûn al Rachîd, était, selon Yâfi'î, considéré par certains comme un saint.

(2) Ou l'Arlequin au costume bariolé comme la *Moraqqa'a* rapiécée de certains mystiques musulmans.

(3) Dans le Bacubert de Pont-de-Cervières, près de Briançon, la place du Fou est tenue par le premier danseur. René Daumal note que les « arts et religions dégénèrent lorsque disparait l'élément humoristique » et que le Bouffon a un rôle central dans le théâtre hindou, où il est, selon la Nâtya-Çâstra de Bharata, protégé par le son Om. (*Mesures*, octobre 1935) — Dans le Tarot, le *Fou*, selon M. Oswald Wirth (*Le poème d'Ishtar*, 1922, p. 62-63), représenterait l'Etre infini, inconditionné, au delà de toute compréhension, l'Ensoph des cabalistes, l'Apsou babylonien. « Placé après XXI et avant I le *Fou*, qui n'est marqué d'aucun nombre, ramène le Tout achevé, le *Monde* à son commencement, le *Bateleur*. » Celui-ci tire les choses du néant à la façon d'un escamoteur, éblouit par le prestige de Maya. Avec le *Fou* tout s'achemine vers l'Abîme primordial.

point le comble de la dérision et de la gloire ?) Dans ces danses, le Fou non-conformiste est moqué, maltraité, égorgé par les porteurs d'épées ; ils sont des héros, lui est un vaurien, un va-nu-pieds, un fainéant ; mais c'est de lui que vient le salut...

Non seulement la « folie » est une détente nécessaire (la Fête des Fous du moyen âge), mais elle est aussi un renversement provisoire de l'ordre qui s'impose quotidiennement. Elle est le sel qui empêche la sagesse de se corrompre ; elle évite à la norme de se fossiliser en routine. Et n'est-il pas nécessaire de se moquer un peu de ce qu'on aime le mieux, de ce qu'on vénère le plus ? Ne serait-ce que pour faire contrepoids à l'angoisse et empêcher le respect de se cristalliser en crainte ? Un père se moquera gentiment de son enfant et un enfant de son père, attitude naturelle de l'affection, où l'on saisit une différence entre l'humour et l'ironie.

C'est sans doute par un analogue renversement des valeurs où se complaît le vulgaire que certains mystiques cinglent les idées des dévots et des scribes, provoquent les théologiens par des outrances de langage, paraissent nihilistes à force de proclamer que la science humaine n'est qu'ignorance, antinomiens à force de dire que la vertu des gens comme il faut compte peu dans l'absolu, panthéistes à force d'attester l'Unique, impies à force de raffiner sur l'adoration.

Par un suprême paradoxe, par une sorte de jeu passionnant, certains mystiques se sont plu à présenter Iblis, le diable, comme le type suprême du monothéiste, de l'initié et de l'amant. Il a refusé

de se prosterner devant Adam. Il aime d'autant mieux qu'il souffre du caprice de l'Aimé. Il le connaît d'autant mieux qu'il éprouve ses rigueurs. Il se contente de subir la volonté divine. Le regard de Dieu dirigé sur lui permet de supporter son supplice. Sans doute, il est coupable de rébellion, de jalousie, d'orgueil et d'abus du raisonnement. Mais dans cet étrange conflit entre l'observance et l'obéissance, certains se demandent si sa damnation n'est pas une apparence temporaire, s'il n'a pas eu, en un sens, raison d'accepter d'être aveuglé par amour, de refuser de s'incliner devant un autre que Dieu, de repousser l'ordre pour mieux affirmer l'essence, de servir, non plus pour son propre bonheur, mais pour sa gloire à Lui (1).

Dans le Coran (VII, 139), Dieu, sur le Sinaï, dit à Moïse qu'il ne pourra le voir et lui conseille de regarder la montagne, laquelle tombe en poussière. 'Abdarrahmân al Çafoûrî rapporte qu'il a « lu dans un livre » que Moïse rencontra Iblis et lui demanda pourquoi il ne s'était pas prosterné devant Adam.

— Je n'ai pas voulu être comme toi, répondit Iblis, car je prétends L'aimer. Je n'ai pu me prosterner devant un autre que Lui. J'ai préféré le châtiment. Toi, tu prétendais L'aimer. Il t'a dit : « Regarde la montagne », et tu as regardé la montagne. *Il fallait fermer les yeux : tu L'aurais vu* » (2).

---

(1) Cf. L. Massignon, *op. cit.* t. II, p. 864 et suiv.

(2) *Nazhat al Majâlis*, t. I, p. 57. Ce thème d'une rencontre de Moïse et d'Iblis se trouve dans le *Tâ Sîn al Azal* d'al Hallâj, (Massignon, *op. cit.*, p. 870), avec la même question et une analogue réponse, mais sans la phrase : « Il fallait fermer les yeux...» « Fermez les yeux, et vous verrez », dit Joubert.

Et ce paradoxe rejoint la conscience aiguë de la contradiction immanente au monde dont nous parlions tout à l'heure, angoisse métaphysique qu'illustre une autre histoire de majdzoûb rapportée par al Yâfi'î (1) : 'Alî ibn 'Abdân connaissait un fou qui divaguait le jour et passait la nuit en prières. « Depuis combien de temps, lui demanda-t-il un jour, es-tu fou ?

— *Depuis que je sais.*

FIN

(1) *Rawdh*, p. 52.

TABLEAU SYNCHRONIQUE

TABLEAU

PRINCIPAUX SAINTS DES PREMIERS SIÈCLES DE L'HÉGIRE (dates de leur mort)		CALIFES DE BAGDAD (dates d'avènement)	
Hasan Baçrî Baçra	110/728		
Mâlik ibn Dînâr Baçra	128/746		
		Aboû'l Abbas le Sanguinaire	132/750
		Al Mançoûr	136/754
Habîb 'Ajamî Fars, Baçra	156/772		
		Al Mahdî	158/775
Aboû Hâchim al Çoûfî Koûfa, Ramleh	v. 160/776		
Soufyan Tsawrî Koûfa, Baçra	161/777		
Ibrâhîm ibn Adham Khorâssân, Syrie	161/777		
Dâwoûd Thâ'î Khorâssân, Koûfa	162/779		
		Al Hâdî	168/784
		Hâroûn al Rachîd	170/786
'Abdalwâhid ibn Zayd Baçra	177/793		

ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES ET CULTURELS

Siège de *Constantinople*, 718.

Bataille de *Poitiers*, 732.

Avènement des *'Abbassides*, 132/750. — Concile *iconoclaste* de Constantinople, 754. — *Patrimoine de Saint-Pierre*, 755. — Mort d'*Ibn Mouqaffa'*, auteur de *Kalîla wa Dimna*, traduction arabe de la version pehlevie du *Pantchatantra* sanscrit, v. 760. — Mort d'*Aboû Hanîfa*, fondateur du rite hanéfite, 767. — *Kharijites* en Algérie, 761/906.

Mosquée de *Cordoue*, 785. — Massacre des *'Alides*, 786. — Ambassade de Hâroûn al Rachîd à *Charlemagne*, 791. — *Idrissides* au Maroc, 786-922. — Concile de *Nicée* autorisant le culte des *images*, 787. — Mort de *Mâlik*, fondateur du rite malikite, 795. — Charlemagne empereur d'Occident, 800. — Mosquée de *Kairouan*, — *Aghlabites* en Ifrîqiya, 800-909.

PRINCIPAUX SAINTS DES PREMIERS SIÈCLES DE L'HÉGIRE (dates de leur mort)		CALIFES DE BAGDAD (dates d'avènement)	
Râbi'a al 'Adawiya Baçra	185/801		
Foudhayl ibn 'Iyyâdh Khorâssân Koûfa La Mecque	187/803		
Chaqîq Balkhî Khorâssân	194/809	**Amîn**	193/809
		Mâmoûn	198/813
Ma'roûf Karkhî Bagdad	200/815		
Aboû Soulaymân Dârânî Wâsit, Syrie	205/820		
'Abdak al Çoûfî Koûfa, Bagdad	v. 210/825		
		Mou'tacim	218/833
Bichr al Hâfî Khorâssân, Bagdad	227/841		
		Wâtiq Billah	227/842
		Moutawakkil	232/847
Mouhâsibî Bagdad, Koufa	243/857		

ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES ET CULTURELS

Mort du poète *Aboû Nouwâs,* 810.

Mort de *Charlemagne,* 814. — *Mâmoûn,* 813-833, favorise les *Mou'tazilites, l'astronomie, les sciences, les traductions de livres grecs.*

Tâhirides dans le Khorâssân, 820-873. — Mort de *Châfi'î,* fondateur du rite châfi'ite, 820.

Prise d'*Amorium* sur les Byzantins, 838. — Exécution de l'hérétique *Bâbek* à Bagdad, 838.

Les *Sarrasins* aux portes de Rome, 846.

Moutawakkil, 847-861, persécute les *Mou'tazilites,* les *'Alides* et les *chrétiens* ; meurt assassiné par les mercenaires *turcs.* — Mort d'*Ibn Hanbal,* fondateur du rite hanbalite, 855.

PRINCIPAUX SAINTS DES PREMIERS SIÈCLES DE L'HÉGIRE (dates de leur mort)		CALIFES DE BAGDAD (dates d'avènement)	
Dzoû'l Noûn al Miçrî Egypte	245/859		
Aboû Tourâb al Nakhchabî Khorâssân	246/860		
		Mountacir	247/86
		Mousta'in Billah	248/86
		Mou'tazz	252/86
Ibn Karrâm Khorâssân Jérusalem	255/868	**Mouhtadî Billah**	255/86
		Mou'tamid Billah	256/87
Sarî Saqathî Bagdad	256/870		
Yahya Râzî Khorâssân	258/872		
Bisthâmî Perse	261/875		
Aboû Hamza Bagdad	269/883		
Hamdoûn Qaççâr Khorâssân	271/885		
		Mou'tadid Billah	279/89
Sahl Tostârî Perse, Baçra	283/896		

ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES ET CULTURELS

Mort du philosophe *al Kindî*, 860.

Schisme de *Photius*, 861.
Mountacir se rapproche des *ʿAlides*.

Cyrille et *Méthode* apôtres des Slaves, 864.

Mouhtadî, réformateur austère.

Mort de *Bokhârî*, auteur du plus fameux recueil de hadîts, traditions du Prophète, bases de la Sounna, 870.

Çaffarides en Khorâssân, 873-902.
Sâmânides en Transoxiane puis en Khorâssân, 874-999.
Mort de *Mouslim*, auteur d'un recueil de hadîts, 875.
Toûloûnides en Egypte et en Syrie, 879-905.

Mort de *Scot Erigène*, traducteur, en Occident, du Pseudo-Denys, 886.
Mort de l'écrivain Jâhiz, v. 889. — Les *Sarrasins* à Fraxinet, v. 889.
Mouvement *Qarmate*, 890-931.

TABLEAU

PRINCIPAUX SAINTS DES PREMIERS SIÈCLES DE L'HÉGIRE (dates de leur mort)			CALIFES DE BAGDAD (dates d'avènement)	
Aboû Sa'îd al Kharrâz	Bagdad, Egypte	286/899		
			Mouktafî Billah	289/902
Aboû'l Hasan al Noûrî	Bagdad	295/907	**Mouqtadir Billah**	295/908
Jounayd	Bagdad	298/910		
Soumnoûn	Bagdad	303/915		
Ibn ʿAthâ	Bagdad	309/922		
Hallâj	Fars, Bagdad	309/922		
			Qâhir Billah	
			Radî Billah	322/934
			Moutakî Billah	329/940
Aboû Bakr al Wâsitî	'Iraq, Khorâssân	331/942		
			Moustakfî Billah	333/944
Aboû Bakr al Chibli	Bagdad	334/945		

ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES ET CULTURELS

Un *Amîr al oumarâ*, maire du palais, à Bagdad, 908.
'Obaydallah, mahdî fâthimide, en Ifrîqiya, 909.

Bouyides en Perse occidentale, protecteurs chi'ites du calife sounnite de Bagdad, 932-1055.

Mort d'al Ach'ari, théologien sounnite, 935. — *Ikhchîdides* en Egypte, 935-969.

Hamdânides (Sayf al Dawla) en Syrie du Nord, 944.

Entrée du Bouyide *Ahmad* à Bagdad, 945.

Mort du philosophe, musicien et mathématicien, *al Farabî*, 950.

Mort du poète *al Moutanabbî*, 965.
Fâthimides en Egypte, 969.

TABLE DES MATIERES



GTU Library
BP175.S2 D4
G
Dermenghem, Emile/Vies des saints musulm
3 2400 00078 8475